PLATONE

LA REPUBBLICA

TRADUZIONE DI † EMIDIO MARTINI

ARGOMENTI E NOTE DI
DOMENICO BASSI

G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - PADOVA - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

Società An. G. B. Paravia & C.
Torino - Corso Vittorio Emanuele II, 199
563 (B) 1940-XVIII. 15067.

EMIDIO MARTINI

Era nato a Napoli il 9 novembre 1852, e a Napoli si spense il 1º febbraio u. s.

Laureato in giurisprudenza e in lettere nell'Università di Napoli, dove ebbe a maestri Luigi Settembrini e Francesco De Sanctis, si perfezionò in greco e in paleografia nell'Istituto di studi superiori di Firenze, discepolo di Domenico Comparetti.

Entrato per tempo nella carriera delle Biblioteche, giunse ben presto meritamente al grado più alto. Fu prefetto successivamente della Biblioteca Nazionale di Palermo, della Nazionale di Milano (Braidense), della Universitaria e della Nazionale di Napoli. Delle quattro Biblioteche si rese benemerito in sommo grado per l'opera sempre fattiva, illuminata, sagace e per il suo altissimo senso del dovere. Fu più volte membro della Giunta consultiva delle Biblioteche. Dal '20 al '23, quando per i limiti di età e di servizio venne collocato a riposo, coprì la carica di sopraintendente bibliotecario per la Campania e la Calabria, e nel '29 fu nominato ispettore onorario bibliografico per il Comune di Napoli. Libero docente di paleografia greca ebbe nel '14 l'offerta di una cattedra, da istituirsi *ex-novo*, di questa materia, nell'Università di Napoli, ma non l'accettò, non volendo lasciare la Biblioteca.

Era socio ordinario residente della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, della quale fu anche Presidente, membro della Pontaniana e socio corrispondente del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere.

Cavaliere Ufficiale dell'Ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro e Grand'Ufficiale dell'Ordine della Corona d'Italia.

Eccellente grecista e valentissimo paleografo, conosceva a perfezione anche la letteratura bizantina. Pubblicò, da pari suo, carmi inediti del poeta bizantino del secolo XIV Manuel File, in una edizione critica lodatissima anche in Germania, e in note accademiche e in miscellanee in onore di vari dotti, buoni studi intorno ad altri

scrittori bizantini. Descrisse i manoscritti greci esistenti nelle Biblioteche della Lombardia, dell'Emilia, della Liguria, nella Nazionale di Palermo, nella Biblioteca dei Gerolamini di Napoli, nella Vallicelliana di Roma, in tre volumi (1893-1902), valendosi, da buon amico (eravamo amici dal 1893), anche della mia collaborazione. Insieme descrivemmo, in dieci anni di lavoro ininterrotto, i codici greci, in numero di ben 1093, della Biblioteca Ambrosiana di Milano: è il *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, che fu premiato dall'Accademia dei Lincei col premio reale per la filologia nel 1910. Insieme collaborammo al *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* del Cumont e al *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*, del Bidez, del Cumont e di altri; traducemmo, con aggiunte nostre, il Vocabolario greco-tedesco del Gemoll; e curammo nove edizioni, ciascuna con sempre nuove modificazioni e sempre nuove aggiunte, della *Letteratura Greca* di V. Inama. Taccio di altri lavori comuni. Collocato a riposo, il Martini prese a tradurre i Dialoghi di Platone e li tradusse tutti, eccettuate le *Leggi* (purtroppo non fece più in tempo), editi da questa Casa G. B. Paravia e C. La presente traduzione della *Repubblica* è l'ultimo suo lavoro: vi pose termine il 31 dicembre u. s.

Emidio Martini, vissuto di umanesimo e di bontà, fu uomo di nobili e liberali sentimenti, di grande onestà, di insuperabile rettitudine.

Onore alla sua memoria!

DOMENICO BASSI.

Milano, 4 marzo 1940-XVIII.

DEDICO QUESTA MIA VERSIONE
ALLA MEMORIA DI MIA MOGLIE MARIA
E RINGRAZIO
IL MIO AMICO DOMENICO BASSI
CHE CON LA SUA COLLABORAZIONE
MI HA PERMESSO
DI VEDER COMPIUTO QUESTO MIO LAVORO
CHE VUOL ESSERE
UN MODESTISSIMO OMAGGIO
A COLEI
CHE FU L'ADORATA COMPAGNA DELLA MIA VITA

Emidio Martini.

LA REPUBBLICA [1]

SOCRATE, GLAUCONE,

POLEMARCO, TRASIMACO, ADIMANTO, CEFALO

(1) Dal testo del Burnet, t. IV (Oxford, 1905), sul quale, per desiderio del Martini, rividi tutta la sua traduzione, tenendo presenti anche i testi dell'Adam (Cambridge, 1905-1907) e del Chambry (Paris, 1932-1934: « Les belles lettres »).

DOMENICO BASSI.

LIBRO I.

ARGOMENTO

Socrate, che insieme con Glaucone aveva assistito alla celebrazione di una festa al Pireo, mentre ne ritorna, è invitato a casa sua da Polemarco sopraggiunto con Adimanto e Nicerato e alcuni altri. Non vorrebbe, ma finisce coll'accettare l'invito, dopo aver appreso come continuerà a svolgersi la festa (I).

In casa di Polemarco trova varie persone e il padre di lui, Céfalo, suo vecchio amico, col quale s'intrattiene affabilmente, lieto di conversare con chi è già molto innanzi negli anni, perchè se ne possono avere utili notizie intorno alla vecchiaia, e gli domanda se essa gli sembri molesta o no. Céfalo risponde che la vecchiaia è bensì cagione di fastidi, ma che se si è buoni e d'indole facile è sopportabile, tanto più quando siano prospere le condizioni economiche dei vecchi. Questa affermazione porge il destro a Socrate di chiedergli come si è formata la sua ricchezza; Céfalo glielo dice, e accenna allo stato d'animo, all'avvicinarsi della morte, di coloro che hanno commesso o no ingiustizie, e ai vantaggi che a un uomo di senno procura la ricchezza. Socrate approva, e, a proposito dell'ingiustizia, vuole sapere quale è la definizione della giustizia, che certamente non è, come l'aveva definita Simonide, rendere ciò di cui si è in debito: a un uomo impazzito non si dovranno restituire le armi che egli, quando era sano di mente, aveva dato in deposito ad altri. Céfalo non si sente di sostenere una conversazione; e dovendo compiere un sacrifizio esce e lascia a sostituirlo il figlio Polemarco (II-V).

La discussione fra Socrate e Polemarco riguarda i caratteri della giustizia, dal cui esame si avrebbe a dedurre la sua definizione, che dovrebbe essere tale da non ammettere dubbi di sorta; ma dall'esame, in cui si parla del debito, del conveniente, dell'utile, degli amici, dei nemici, dei buoni, dei cattivi, del fare il bene e il

male, questo a nessuno e quindi nemmeno ai nemici, risulta che le nozioni comuni intorno alla giustizia e a ciò che è giusto sono estremamente vaghe e non valgono per formarsi un concetto esatto di quello che sono l'una e l'altro (VI-IX).

Questa conclusione fa scattare Trasímaco, che ingiunge a Socrate di non far delle chiacchiere e di dire senz'altro chiaramente ed esattamente che cosa egli affermi che sia il giusto. Socrate, come Trasímaco si aspettava, fa dell'ironia; e a sua volta chiede lui a Trasímaco che cosa intenda per giustizia, e ne ha in risposta che la giustizia non è altro se non ciò che giova al più forte. Su questa risposta s'impernia tutta la lunga discussione che segue, alla quale prendono parte anche, per poco, Polemarco, Glaucone e Clitofonte. Trasímaco, invitato a spiegarsi, accenna al governo dello Stato, ammettendo che è giusto che i sudditi facciano ciò che loro impongono i governanti, anche se questi talvolta sbagliano. Ma poco dopo, dando del sicofante a Socrate, nega di aver ammesso lo sbaglio dei governanti e afferma che la verità è questa: il governante, in quanto è tale, non sbaglia mai, e quindi decreta il meglio per sè, e appunto ciò è quel che deve fare il suddito; ed ecco perchè il giusto consiste nel fare ciò che giova al più forte. Socrate però obietta che a ciò contradice quanto avviene nelle scienze, nessuna delle quali osserva o ordina quel che giova al più forte, bensì quel che giova al più debole; per esempio, la medicina governa i corpi per il loro vantaggio e non per il proprio (X-XIV).

Trasímaco assente; ma subito dopo, non senza aver svillaneggiato Socrate, insiste nella sua idea del più forte e sostiene in un prolisso discorso che la giustizia e il giusto è ciò che giova al più forte e a chi comanda, mentre l'ingiustizia governa gl'ingenui e i giusti, e che questi di fronte agl'ingiusti hanno sempre la peggio; chi osserva la giustizia è infelice, felice invece il vero ingiusto, quando sa comportarsi in modo da non passare per tale, e felice viene chiamato. E conchiude proclamando la superiorità dell'ingiustizia, in quanto è utile a se stessa, laddove la giustizia, torna a ripetere, è ciò che giova al più forte. E vorrebbe andarsene; ma gli astanti lo costringono a rimanere e a loro si associa Socrate, facendogli osservare che si tratta di cosa molto importante, come quella che dà norma a tutta la vita. Trasímaco rimane. E Socrate comincia a parlare del vantaggio che le arti, ciascuna delle quali ha la sua propria funzione, procurano a chi le esercita con mercede o gratuitamente, e delle cariche pubbliche; per le une e per le altre il principio del più forte non vale (XV-XVIII).

Glaucone domanda spiegazioni circa la mercede; e Socrate gliele fornisce, riprendendo poi a parlare dell'affermazione di Trasímaco, che la vita dell'uomo ingiusto è superiore a quella dell'uomo

giusto, e della sua asserzione, ben più grave, che l'ingiustizia appartenga alla classe della virtù e della sapienza, e la giustizia vada annoverata fra le qualità contrarie. Ciò Trasímaco sostiene ostinatamente; ma deve finir coll'ammettere che il giusto è buono e sapiente, l'ingiusto ignorante e cattivo, e quindi che la giustizia è virtù e sapienza, l'ingiustizia vizio e ignoranza. E Socrate ne deduce, naturalmente, che il giusto, essendo più savio e più buono dell'ingiusto, ne è ad un tempo anche più forte; se talora l'ingiusto sembra più forte, ciò avviene perchè c'è in lui un resto di giustizia, che lo distoglie dall'offendere gli altri ingiusti. E continua, esaminando se i giusti vivano meglio degli ingiusti e siano più felici, cosa anche questa importante, riferendosi alla norma della nostra vita. Il risultato, in cui conviene anche Trasímaco, è che il giusto è felice, l'ingiusto misero, e conseguentemente non mai l'ingiustizia sarà più utile della giustizia. Ma in realtà, il costrutto della precedente discussione con tutti gli argomenti trattati è questo, che Socrate, come egli confessa, non sa nulla, perchè non sapendo che cosa è la giustizia, difficilmente saprà se è virtù o vizio, e se chi la possiede sia felice o infelice (XIX-XXIV).

I. — Ieri scesi al Pireo con Glaucone (1) di Aristone, sia per pregare la dea (2) e sia per il desiderio di vedere in che modo avrebbero condotto la festa; poichè questa si celebrava allora per la prima volta. Certo anche la processione dei paesani mi parve bella, ma non meno decorosa fu quella dei Traci (3). Fatta la preghiera e ammirato lo spettacolo, ce ne tornavamo verso la città (4), quando Polemarco (5) di Céfalo, che ci aveva scorti da lontano diretti 327 b

(1) Fratello di Platone, come Adimanto, nominato più avanti e che figura anche in altri dialoghi, entrambi cultori di filosofia. Sono ricordati insieme quali valorosi combattenti nella battaglia di Megara, probabilmente del 409 (II 368 a). Di qui e da altre notizie si deduce, come ha dimostrato il FRACCAROLI nei suoi prolegomeni alla traduzione del 'Timeo' (pp. 3-4, 131-32), che l'anno, in cui si finge tenuto il dialogo intorno alla Repubblica è il 408 (in un pomeriggio di primavera).

(2) Bendis, divinità lunare della Tracia, identificata nell'Attica con Artemide. Aveva un santuario, βενδίδειον, nel Pireo, dove venivano celebrate le Bendidie (cfr. 354 a), una festa in suo onore al principio di giugno.

(3) Abitanti al Pireo, probabilmente come mercanti.

(4) Atene.

(5) Fratello maggiore del celebre oratore attico Lisia, che Eratostene, uno dei Trenta Tiranni, fece arrestare causandone così la morte. È noto

a casa, ci mandò dietro di corsa il suo servo per pregarci di aspettarlo. E il ragazzo, presomi dalle spalle per il mantello: Polemarco, disse, vi prega di aspettarlo. Ed io mi volsi, e gli chiesi dove fosse. È qui, rispose, a pochi passi da me; aspettatelo.

Sta bene; io aspetteremo, disse Glaucone.

c E poco dopo sopraggiunse Polemarco e con lui Adimanto, il fratello di Glaucone, e Nicerato (1) di Nicia e alcuni altri che tornavano dalla processione.

E Polemarco disse: Socrate, mi pare che v'incamminiate verso la città col proposito di andarvene.

E non t'inganni, gli risposi.

O dunque, non vedi in quanti siamo?

E come no?

Ebbene, riprese, o ci sopraffate tutti, o vi fermate qui da noi.

E non ci rimane ancora, diss'io, un terzo partito: quello di persuadervi a lasciarci andar via in pace?

O che potreste anche, diss'egli, persuadere chi non vuole ascoltarvi?

No, di certo, disse Glaucone.

E allora fate conto che non vi ascolteremo.

328 E Adimanto: Ma forse, disse, non sapete neppure che stasera ci sarà una fiaccolata di cavalieri in onore della dea?

Di cavalieri?, dissi io; questa è una novità. Porteranno in mano delle fiaccole, e se le passeranno dall'uno all'altro, gareggiando in corsa a cavallo? O come dici?

Precisamente, disse Polemarco, e per giunta faranno festa tutta la notte; e vale la pena di vederla. Dopo cena usciremo, assisteremo alla veglia, ci ritroveremo qui con

---

che Lisia pronunziò contro Eratostene un'orazione, ma non ottenne che questi fosse punito.

(1) Suo padre Nicia era il prode e onesto uomo di Stato e generale, caduto nella disgraziata impresa di Sicilia (413). Nicerato, coltissimo (figura nel '*Convito*' di Senofonte, dove si vanta di sapere a memoria tutto Omero e di poter quindi trattare di qualunque argomento) e tenuto in grande stima, fu, come Polemarco, messo a morte dai Trenta Tiranni.

molti giovani e converseremo. Restate dunque e non vi fate pregare.

E Glaucone: Pare, disse, che si debba restare. b

Ma se credete, diss'io, restiamo pure.

II. — Andammo dunque a casa di Polemarco, e lì trovammo Lisia ed Eutidemo (1), fratelli di Polemarco, e così pure Trasímaco il Calcedónio (2), Carmántide il Peaniese e Clitofonte (3) di Aristónimo. E c'era in casa anche il padre di Polemarco, Céfalo (4), che mi parve assai invecchiato: giacchè non lo avevo visto da gran tempo. Era coronato e sedeva su un cuscino in una sedia a bracciuoli, poichè c gli era occorso di celebrare un sacrifizio nel cortile. Ci mettemmo a sedere accanto a lui, visto che c'erano tutt'intorno di quelle sedie.

---

(1) Era il fratello minore di Polemarco e di Lisia (da non confondere coi suoi due omonimi, un giovane ammiratore di Socrate [cfr. '*Convito*' 222 b] e il sofista, da cui prende nome uno dei dialoghi di Platone). Figura anche nel '*Liside*' e fu presente alla morte di Socrate.

(2) Di Calcedónia, colonia greca in Bitinia, sulla costa asiatica del Bosforo, di fronte a Bisanzio. Andato nel 430 ad Atene, attese ivi prima a studi di filosofia, poi di retorica, acquistando buon nome come maestro di questa (v. Cicerone, *Or.* XII 39; XIII 41). Platone lo annovera tra' Sofisti e gli attribuisce, come si vedrà da questo primo libro della '*Repubblica*', un pessimo carattere, addirittura da uomo brutale e sgarbato in sommo grado. Tale però non apparisce nel '*Fedro*' (267 c-d), ove è detto che « nell'arte della parola diretta a destare la compassione per la vecchiaia e per la miseria la sua forza vinceva tutti ⟨gli altri retori⟩, ed era uomo, a sentir lui, in grado di mettere in furore una folla e placarne poi la collera con la sua malia oratoria, e insuperabile nel cavare, donde che sia, argomenti d'accusa e di difesa » (traduzione MARTINI, come sempre edizione Paravia).

(3) Del primo nulla sappiamo, all'infuori della notizia, data qui da Platone, che era del demo attico di Peania; ma forse, come suppone il FRACCAROLI, va identificato coll'omonimo e medesimamente « peaniese, scolaro d'Isocrate e onorato di corona d'oro come buon cittadino (Isocr., 15, 93-94) ». Il secondo, a cui è intitolato un dialogo di Platone che ha rapporti colla '*Repubblica*', fu un uomo politico che si mise in vista al tempo del governo dei Quattrocento in Atene ed ebbe parte nelle trattative con Lisandro nell'ultimo periodo della guerra del Peloponneso (413-404). Era stato discepolo di Trasímaco. Aristofane (*Rane*, 967) ne fa un allievo di Euripide.

(4) Un signore siracusano, assai distinto che, chiamato da Pericle, di cui era amico, andò ad abitare ad Atene, dove fra' meteci (stranieri stabilmente dimoranti in Atene, di cui non acquistavano la cittadinanza; vi si sceglievano un patrono e pagavano allo Stato una tassa annua in

Come Céfalo mi ebbe scorto mi salutò e disse: O Socrate, tu non vieni a visitarci spesso scendendo al Pireo; eppure lo dovresti. Se io fossi ancora in gamba per recarmi facilmente in città, non bisognerebbe punto che tu venissi qui, ma verremmo noi da te. Ora invece spetta a te di venire più
d spesso da noi. Poichè, sappi, che a me di quanto mi si avvizziscono i piaceri del corpo, di tanto mi si accrescono i desiderî e i piaceri del ragionare. Sicchè non rinunziare alla compagnia di questi giovani, e vieni spesso da noi, come da amici e persone affezionate davvero.

Certo, diss'io, Céfalo, per me godo assai di conversare con chi è già molto innanzi negli anni; perchè mi pare che
e ci convenga apprendere da loro come da persone che ci hanno preceduti nella via, che forse dovremo percorrere anche noi, quale essa sia, se aspra e difficile ovvero facile e comoda. E poichè tu sei già pervenuto a quella età che i poeti chiamano la soglia della vecchiezza, io sentirei volentieri anche da te, che ti sembri di questo: se la vecchiaia è un triste momento della vita, o che cosa puoi dircene.

III. — Per Zeus, Socrate, rispose, io ti dirò su questo
329 il mio pensiero. Spesso ci troviamo insieme alcuni suppergiù della stessa età, fedeli all'antico adagio (1). Ora i più di noi, quando si sta insieme, si dolgono, rimpiangendo e ricordando i diletti goduti in gioventù, i piaceri di Venere, i simposî, i buoni desinari e le altre cose che si accompagnano a queste; e se ne rammaricano come frodati di grandi gioie,

---

compenso della protezione loro concessa) ottenne una posizione privilegiata, che gli permise di accréscere una fortuna familiare già molto considerevole. Era il padre di Polemarco, Lisia ed Eutidemo.

(1) ἧλιξ ἥλικα τέρπει: il coetaneo diletta il coetaneo, cioè si trovano bene insieme, proverbio che ha un riscontro nei proverbi generici: sempre simile con simile si accompagna ('Convito' 195 b; cfr. 'Fedro' 240 c; con allusione a un verso omerico, *Od.* XVII 218), *similia similibus* o: ogni simile ama il suo simile.

è come se allora vivessero bene e ora non vivessero neanche. E ce n'è perfino di quelli che si affliggono pei motteggi dei loro familiari sulla vecchiaia, e per giunta ricantano tutti i mali che la vecchiaia cagiona loro. Ebbene, Socrate, pare a me che costoro non accagionino la ⟨vera⟩ cagione. Poichè, se la vecchiaia ne fosse la cagione, anch'io per la vecchiaia soffrirei gli stessi mali; e così tutti gli altri, quanti sono giunti a questa età. Ora io mi sono già per mio conto incontrato anche in altri vecchi che non la pensano a questo modo; e un giorno anzi ero presente allorchè un tale chiese a Sofocle il poeta: «Quanto ai piaceri amorosi, Sofocle, come ti va? Sei ancora in grado di giacere con una donna?». Ed egli: «Per carità», rispose, «amico mio; a questo io sono ben lieto d'essere sfuggito da un pezzo, come da un padrone furioso e selvaggio». E la sua risposta, che mi parve giusta allora, non mi pare meno giusta adesso. Giacchè, almeno sotto questo rispetto, in vecchiaia si gode d'una pace e d'una libertà grande; quando le passioni cessano di essere prepotenti e s'allentano, si avvera in tutto il detto di Sofocle: si è liberati da padroni numerosissimi e furiosi. Ma e di ciò e dei fastidî in famiglia la causa è unica: non la vecchiaia, Socrate, ma il carattere degli uomini. Se si è buoni e d'indole facile, anche la vecchiaia è sopportabile; se no, tanto la vecchiaia, Socrate, quanto la giovinezza riesce dura a chi sia d'un carattere difficile.

b c d

IV. — Ed io, compiaciuto di sentirgli dire queste parole e desiderando che seguitasse a discorrere, per punzecchiarlo gli dissi: Céfalo, io credo che la gente, quando tu dici di codeste cose, non le ammetta, ma ritenga che tu sopporti facilmente la vecchiaia non in grazia del tuo carattere, ma della tua molta ricchezza; perchè, dicono, i ricchi hanno molti conforti.

e

Hai ragione, disse; difatti non le ammettono. E certo qualcosa di vero la dicono; non però quanto s'immaginano.

Ma qui cade a proposito quel detto di Temistocle (1), il quale a un tale da Sérifo che gli diceva delle villanie e soste-
330 neva che non per suo merito, ma per merito della città fosse salito in riputazione, rispose che nè egli avrebbe acquistato rinomanza se fosse nato a Sérifo, nè lui se fosse nato in Atene. E così appunto ai non ricchi, che mal sopportano la vecchiaia, s'attaglia lo stesso motto: che nè una persona ammodo, se povera, tollererebbe assai facilmente la vecchiaia, nè una dappoco, se ricca, vi si rassegnerebbe volentieri.

Ed io: Di ciò che possiedi, Céfalo, gli chiesi, il più lo
b hai ereditato o acquistato da te?

Oh, che acquistato, Socrate!, rispose. Come uomo d'affari io ho tenuto il mezzo tra mio nonno e mio padre. Giacchè mio nonno, che si chiamava come me, avendo ereditato suppergiù la sostanza che io ora posseggo, l'accrebbe di più volte tanto; mio padre invece, Lisánia, la ridusse anche minore di quella che è adesso; io poi sono sodisfatto se non la lascio sminuita a costoro, anzi alquanto maggiore che non l'ereditai.

Te ne domandavo, diss'io, perchè mi è parso che tu non faccia gran conto del danaro, com'è nelle abitudini de' più
c tra quelli che non se lo sono guadagnato da sè; mentre quelli che se lo son guadagnato da sè ci si attaccano al doppio degli altri. Come infatti i poeti amano i loro poemi e i padri i loro figliuoli, così anche quelli che si sono arricchiti tengono al loro danaro, sia perchè opera propria e sia perchè se ne giovano al pari degli altri. Sicchè a trovarcisi insieme si sta a disagio, giacchè essi non lodano volentieri altro che la ricchezza.

È vero, disse.

---

(1) L'aneddoto è narrato anche da Erodoto VIII 125, dove è fatto il nome del detrattore di Temistocle, Timodemo di Afidna, e all'isoletta, delle Cicladi, di Sérifo, è sostituita quella, anche più piccola, di Belbina, tra il capo Sunio ed Egina; e da Cicerone, *Cato m.* 3, e Plutarco, *Tem.* 18.

V. — Senza dubbio, ripresi. Ma dimmi ancora questo: qual è il maggior bene che credi d'aver tratto dal possedere una grande sostanza? d

Quello che a dirlo non ci saranno forse molti che se ne mostreranno persuasi. Perchè, sappilo, Socrate, quando uno sia vicino a credere di dover morire, gli entra una paura e una preoccupazione di tante cose, di cui prima non s'era dato pensiero. I racconti che corrono sul mondo di là: che chi ha commesso ingiustizie in questa vita deve lì pagarne la pena,, per tanto tempo derisi, allora, sì, che gli turbano l'anima per tema che siano veri; ed egli o per la debolezza, e effetto della vecchiaia, o perchè già più vicino alle cose dell'altro mondo; cerca di considerarli con maggiore attenzione. Diventa così pieno di sospetto e di paura e calcola e riflette se ha agito ingiustamente contro qualcuno. Chi dunque trova molti atti ingiusti nella propria vita e ne è spesso anche ridestato dal sonno, come i fanciulli, teme e vive con cattivi presentimenti; mentre chi ha coscienza di 331 non aver commesso nulla d'ingiusto, ha sempre il conforto d'una speranza dolce e buona di vecchiezza nutrice, come anche Pindaro canta. Questi infatti, Socrate, ha detto, in forma assai leggiadra, che chi giustamente e santamente trascorra la vita

dolce una speme a lui
conforta il cuore e l'accompagna, speme
di vecchiezza nutrice che il mutevole
de' mortali pensier sovrana regge (1).

E dice dunque meravigliosamente bene. E appunto a questo riguardo io, quanto a me, stimo di moltissimo pregio il possesso della ricchezza, non certo per ognuno, ma per l'uomo saggio. Poichè a far sì che tu, anche senza volerlo non b abbia ingannato o mentito a nessuno, nè che d'altronde sia in debito o di sacrifizî alla divinità o di danaro a un

(1) Fr. 214.

uomo, e te ne vada quindi senza paura colà; a questo in gran parte contribuisce il possesso del danaro. E giova anche a molte altre cose. Ma, tutto sommato, io sosterrei, Socrate, che per un uomo di senno, questo non è davvero il meno vantaggioso degli usi a cui può servire la ricchezza.

c Tu parli, diss'io, Céfalo, che non si può meglio. Ma questo appunto: la giustizia, diremo così senz'altro che la sia la verità e il rendere a ciascuno ciò che da lui si è ricevuto; oppure che queste due cose c'è dei casi in cui sia giusto e altri in cui sia ingiusto farle? Ecco, per esempio, tutti direbbero che, se uno ha ricevuto delle armi in deposito da qualche amico sano di mente, ove questi impazzito gliele richiedesse, non dovrebbe rendergliele, nè sarebbe giusto che gliele rendesse; e neppure che a colui, il quale è in tale stato, uno volesse dire tutta la verità.

È vero, rispose.

d Sicchè non è questa la definizione della giustizia: dire la verità e rendere ciò che si è ricevuto.

Ma sì, Socrate, disse interloquendo Polemarco, se pur si deve prestar fede a Simonide.

Bene, bene, ripigliò Céfalo; io rimetto a voi la discussione; chè per me è giunto il momento d'attendere al sacrifizio.

Sicchè, diss'io, Polemarco è il tuo erede?

Precisamente, diss'egli ridendo; e ciò detto s'avviò a celebrare il sacrifizio.

e **VI.** — Orbene, diss'io, poichè tu sei l'erede della discussione, ripetimi che cosa Simonide dica, e con ragione, secondo te, della giustizia.

Che, diss'egli, il rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto è giusto (1); e in questo, a parer mio, ha ragione.

Ma certo, diss'io, a Simonide non è facile negar fede; è difatti un uomo sapiente e divino. Che cosa però

---

(1) In nessuno dei frammenti di Simonide si trova questo detto.

voglia intendere con ciò tu, Polemarco, forse lo sai; ma io, per me l'ignoro. Giacchè evidentemente egli non dice quel che noi dicevamo or ora: che ad uno, che abbia affidato qualcosa ad un altro, questi debba rendergliela, quando anche quel tale, impazzito, la reclami, e sebbene sia pur dovuto ciò che è affidato in deposito. Non è vero? 332

Sicuro.

Eppure anche un deposito non si deve rendere allorquando lo richieda uno che non sia più padrone del proprio senno.

È vero, rispose.

Simonide, quindi, se non erro, a questa sentenza: che sia giusto rendere il dovuto, dà un significato differente.

Differente, certo, per Zeus, disse: giacchè egli pensa che gli amici debbano far bene agli amici e non già male.

Capisco, diss'io: perchè non rende il dovuto chi rende a qualcuno il danaro che gli ha affidato in deposito, quando b il renderlo e il riceverlo riesca dannoso e siano amici così chi rende come chi riceve. Non affermi tu che è questo quel che voleva dire Simonide?

Precisamente.

E che poi? Ai nemici bisogna rendere ciò che per caso sia loro dovuto?

Senza dubbio, rispose; ma quello, s'intende, che è loro dovuto; e, credo, dal nemico al nemico è dovuto quello che anche gli si conviene, ⟨ vale a dire ⟩, del male.

VII. — E così, diss'io, Simonide, se non erro, copertamente, da poeta, ha definito che cosa sia il giusto. Giacchè c egli pensava, pare, che il giusto fosse questo: rendere a ciascuno ciò che gli si conviene; e questo egli chiamò d o v u t o.

Ma tu che credi?, disse.

Oh, in nome di Zeus, risposi. Se uno gli avesse domandato: « Simonide, l'arte che si chiama medicina a chi e che

cosa essa rende come ciò che gli è dovuto e gli si conviene? », che cosa pensi che avrebbe risposto?

Evidentemente, disse; essa ai corpi somministra rimedî, cibi e bevande.

E l'arte che si dice della cucina, a chi rende essa ciò che gli è dovuto e gli si conviene?

d Appresta il condimento ⟨ adatto ⟩ alle pietanze.

Sta bene; e così l'arte che si chiama giustizia, a chi e che cosa essa rende?

Se, rispose, bisogna essere coerenti con ciò che si è detto, la giustizia agli amici rende dei servigi e ai nemici dei danni.

Dunque, secondo Simonide, la giustizia consiste nel far bene agli amici e male ai nemici.

Mi pare.

Ebbene, chi, quanto a malattia o a sanità, è il più capace di fare agli amici ammalati del bene e ai nemici del male?

e Il medico.

E chi ai naviganti, quanto ai pericoli del mare?

Il pilota.

E l'uomo giusto poi in che cosa e a quale opera è il più capace di giovare agli amici e nuocere ai nemici?

Nelle guerre e nelle alleanze, mi pare.

E sia. Però pei non ammalati, mio caro Polemarco, il medico è inutile.

È vero.

E così per chi non naviga ⟨ è inutile ⟩ il pilota.

Sì.

E parimenti per chi non guerreggia l'uomo giusto sarà inutile?

Questo in verità non mi pare.

Sicchè anche in pace la giustizia è utile?

Sicuro.

333 Come anche l'agricoltura; o no?

Sì.

⟨ Utile ⟩ ad ottenere il frutto?

Sì.

Come pure l'arte del calzolaio?

Sicuro.

Ad ottenere, credo, diresti, delle calzature?

Appunto.

Ed ora la giustizia in pace a quale uso e ad ottenere che cosa la diresti utile?

A concludere delle convenzioni, Socrate.

E per convenzioni intendi degli accordi presi in comune, o qualche altra cosa?

No, appunto questo.

Ebbene, a disporre delle pedine nel gioco del tric-trac, ti sarà più utile il trovarti d'accordo con un uomo giusto o con chi è pratico del gioco?

Con chi è pratico del gioco.

E nella collocazione dei mattoni e delle pietre il giusto (b) sarà forse un compagno più utile e migliore d'un mastro muratore?

Per nulla.

Ma in qualcosa da farsi in comune il giusto sarà miglior compagno del muratore e del citarista, come il citarista è migliore del giusto nel toccare le corde ⟨ d'una lira ⟩?

Nell'impiego del danaro, pare a me.

Eccetto che, forse, Polemarco, nel servirsi del danaro, quando il danaro occorra per comperare o vendere in comune un cavallo; in questo caso, io credo, vale più chi (c) s'intende di cavalli. Non è così?

Pare.

E quando invece si tratti d'una nave, ⟨ non vale più ⟩ l'ingegnere navale o il pilota?

Naturalmente.

O dunque, quando d'argento o d'oro s'abbia da usare in comune, in che cosa l'uomo giusto è più utile di qualche altro?

Quando, Socrate, occorra metterlo in deposito e al sicuro.

Quando, in sostanza, vuoi dire, non bisogna usarne, ma lasciarlo infruttuoso.

Precisamente.

Quando dunque il danaro sia inutile, allora e per ciò
d. sarà utile la giustizia?

È probabile.

E così, quando un falcetto si debba conservarlo, la giustizia sarà utile al comune e all'individuo; ma quando si debba usarlo ⟨ sarà invece utile ⟩ l'arte della potatura?

È chiaro.

E così anche dirai d'uno scudo e d'una lira: che, quando occorra conservarli e non servirsene punto, è utile la giustizia, ma quando bisogna servirsene, è utile l'arte dell'oplita e del musicista.

Per forza.

E così anche in tutto il resto: nel fare uso di ciascuna cosa la giustizia è inutile; nel non farne uso, utile?

Parrebbe.

e VIII. — Sicchè, mio caro, codesta giustizia non vale gran cosa, se le accade d'essere utile solo in ciò di cui non si fa uso. Però, consideriamo questo: chi nel pugilato o in qualsiasi altro genere di lotta è più abile nel colpire, costui non lo sarà egualmente nel difendersi?

Indiscutibilmente.

E del pari, chi è abile nel preservarsi da una malattia,
334 non sarà abilissimo a produrla in altri senza che se ne avvedano?

A me così pare.

Ma d'un esercito non sarà altrettanto buon custode chi è anche buono a rubare i consigli e le mosse dei nemici?

Certamente.

E però chi di qualunque cosa è un abile custode, costui è anche un abile ladro di essa.

Parrebbe.

Se dunque il giusto è abile a custodire il danaro, sarà anche abile a rubarlo.

Questa almeno, diss'egli, è la conseguenza del ragionamento.

E così il giusto, a quanto pare, ci si è rivelato una specie di ladro. E può darsi che tu l'abbia imparato da Omero: giacchè questi ammira l'avo materno di Ulisse, Autólico, che egli dice tra gli uomini tutti famoso per lo spergiuro e pel furto (1). Sicchè, secondo te e Omero e Simonide, la giustizia sarebbe in certo modo arte di rubare, a benefizio però degli amici e a danno dei nemici. Non dicevi così? b

Oh, no, per Zeus!, rispose. Ma io non so più cosa stessi dicendo. Però sono tuttora dell'opinione che giustizia sia giovare agli amici e nuocere ai nemici.

Ma amici chiami tu quelli che a ciascuno sembrino persone oneste o quelli che siano realmente tali, ancorchè non sembrino? E in modo analogo non definisci anche i nemici? c

È ovvio, rispose, che si amino quelli che si credono onesti, si odiino quelli che si ritengono malvagi.

Ma non s'ingannano forse gli uomini in questo: che molti paiono loro onesti senza esserlo, e molti il contrario?

Certo, s'ingannano.

Sicchè per costoro i buoni saranno nemici e i cattivi, amici?

Appunto.

E per costoro, allora, sarà giusto giovare ai malvagi e nuocere ai buoni? d

Parrebbe.

Senonchè, d'altro lato, i buoni sono giusti e incapaci di commettere ingiustizie?

È vero.

E così, stando al tuo discorso, sarà giusto far male a chi non commette punto ingiustizie.

(1) *Od.* XIX 394-96.

Ma no, Socrate, disse; codesta conclusione mi pare immorale.

Sicchè, diss'io, agli ingiusti è giusto nuocere, ed ai giusti giovare.

Ecco delle parole che mi paiono più giuste delle precedenti.

A molti, però, Polemarco, a quanti s'ingannano nel giudicare gli uomini, accadrà che sia giusto nuocere agli
e amici — perchè questi per loro sono dei malvagi — e giovare ai nemici — perchè ⟨questi, a parer loro⟩, son buoni —. E così finiremo per dire proprio il contrario di quello che, secondo noi, voleva dire Simonide.

Sicuro, rispose; accade appunto così. Ma allora mutiamo; giacchè corriamo il rischio di non aver rettamente definito l'amico e il nemico.

Per averli definiti in che modo, Polemarco?

⟨Chiamando⟩ amico colui che sembrasse un buon uomo.

E ora poi, chiesi, come dobbiamo mutare?

335 ⟨Chiamando⟩, diss'egli, amico chi sembra ed è buono; mentre chi sembra, ma non è buono, sembra, ma non è amico. E del nemico daremo un'analoga definizione.

Sicchè, secondo questa definizione, parrebbe che amico sarà l'uomo dabbene, nemico il malvagio.

Sì.

Tu dunque esigi che si aggiunga qualche cosa alla primitiva ⟨definizione della⟩ giustizia, quando dicevamo che giusto è far bene all'amico e male al nemico; laddove ora vuoi che si corregga ⟨la definizione⟩ così: che è giusto far bene al nemico che è buono, e nuocere al nemico che è cattivo?

b Precisamente, rispose; così mi pare ben detto.

IX. — Si può dunque, diss'io, ammettere che un uomo giusto noccia anche ad un altro qualunque?

Certo, rispose; ai malvagi ed ai nemici bisogna nuocere.

Ma i cavalli, a cui si noccia, diventano migliori o peggiori?

Peggiori.

Nella virtù propria dei cani o in quella dei cavalli?

In quella dei cavalli.

E i cani anche, a cui si noccia, non diventano forse peggiori nella virtù propria dei cani e non in quella dei cavalli?

Necessariamente.

E gli uomini, amico mio, non diremo noi che, quando c si noccia loro, diventino peggiori nella virtù umana?

Senza dubbio.

Ma la giustizia non è forse virtù umana?

Anche di questo è necessario ⟨ convenire ⟩.

E quindi, caro mio, anche quelli tra gli uomini, a cui si noccia, diventano necessariamente più ingiusti.

È da credere.

Ora, i maestri di musica possono mai con la loro arte musicale rendere gli altri ignoranti di musica?

È impossibile.

Ma i cavallerizzi con la loro arte possono rendere gli altri incapaci di cavalcare?

Oh, no.

Ma con la giustizia, i giusti, ⟨ possono fare ⟩ degli ingiusti? O, in generale, ⟨ possono ⟩ i buoni con la virtù ⟨ fare ⟩ dei cattivi? d

Impossibile.

Perchè non è, credo, effetto del calore il raffreddare, ma del suo contrario.

Certo.

Nè del secco l'inumidire, ma del suo contrario.

Perfettamente.

E così, neanche dell'uomo dabbene il nuocere, ma del suo contrario.

È chiaro.

E l'uomo giusto è buono?

Senza dubbio.

Non è dunque opera dell'uomo giusto, Polemarco, il

nuocere nè ad un amico, nè a chiunque altro, ma del contrario, dell'ingiusto.

e Mi pare che tu dica proprio la verità, Socrate.

Se c'è dunque chi dica essere giusto rendere ad ognuno quel che gli è dovuto, e con ciò voglia intendere che l'uomo giusto debba nuocere ai nemici e giovare agli amici; chi asseriva questo non era un sapiente; giacchè non diceva la verità. Abbiamo difatti visto che in nessun caso non è giusto nuocere a nessuno (1).

Ne convengo, diss'egli.

Sicchè, soggiunsi, ove qualcuno dica che o Simonide o Biante o Pìttaco (2) o qualche altro di quei sapienti e venerati uomini abbia detto codesto; noi lo combatteremo a forze riunite, io e tu.

Quanto a me, disse, son pronto a combattere al tuo fianco.

336 Ma sai tu, diss'io, di chi mi pare che sia codesta massima: che la giustizia sia giovare agli amici e nuocere ai nemici?

E di chi?, disse.

Credo che possa essere o di Periandro (3) o di Perdicca (4) o di Serse (5) o d'Isménia il Tebano (6) o di qualche altro ricco uomo che si credeva molto potente.

---

(1) « La conclusion est belle, mais elle repose, comme la discussion avec Polémarque, sur un raisonnement sophistique. Maltraiter quelqu'un n'est pas nécessairement le rendre méchant. Si l'on ne doit pas faire de mal à un ennemi, ce n'est pas parce qu'on le rendrait pire, c'est parce qu'on se rendrait pire soi-meme » (CHAMBRY).

(2) Biante di Priene e Pittaco di Mitilene erano annoverati, nell'elenco più comune, come è ben noto, fra' « Sette Sapienti ».

(3) Altro dei « Sette Sapienti », non però secondo Platone, che nel 'Protagora' 343 a, gli sostituisce Misone di Chene (v. la nota del MARTINI *a. l.*). Periandro, tiranno di Corinto, negli ultimi anni della sua lunga vita (668-584), commise molte crudeltà. Forse appunto per ciò Platone lo escluse dal novero di quei « Sapienti ».

(4) Padre del re di Macedonia, dal 413 al 399, Archelao.

(5) È ricordato da Platone anche nel 'Gorgia' 483 d, a proposito della sua spedizione contro la Grecia.

(6) Un ricco Tebano, di cui si parla anche nel 'Menone' 90 a, che a lungo fu il capo del partito democratico della sua patria. Si adoperò molto per la restaurazione della democrazia in Atene nel 403. Mentre Agesilao combatteva in Asia (395), Isménia si lasciò corrompere dall'oro

È verissimo, disse.

Comunque, ripresi, poichè c'è apparso che neppure questo sia nè la giustizia nè il giusto; che cosa altro mai si può dire che sia?

X. — E Trasímaco, il quale anche nel corso della nostra conversazione s'era più volte mosso per interloquire, e ne era stato impedito dagli astanti, desiderosi di udire fino in fondo il nostro ragionamento; come finimmo ed io ebbi detto a quel modo, non potè più contenersi; ma, raggomitolatosi a guisa d'una belva, ci si avventò contro come per sbranarci. b

Ed io e Polemarco, impauriti, ci sentimmo sgomenti. Ond'egli entrato in mezzo, con voce tonante: A che, Socrate, disse, tutte codeste chiacchiere? E perchè tante scempiaggini facendovi molti salamelecchi reciproci? Se vuoi sapere davvero che cosa è la giustizia, non limitarti a interrogare e non crogiolarti a confutare chi ti risponde, ben sapendo quanto sia più facile interrogare che rispondere; ma rispondi tu stesso e di' che cosa affermi che sia il giusto. E guardati dal dirmi che è o ciò che si deve o il giovevole o l'utile o il lucroso o il vantaggioso; ma dimmi chiaramente e precisamente che cosa tu voglia significare, perchè non sono punto disposto a contentarmi di codeste chiacchiere. c d

Ed io a udirlo ne fui atterrito e avevo paura di guardarlo in viso; anzi credo che se io non avessi guardato lui prima che egli me, sarei diventato muto (1). Ora, poichè sin dal momento, in cui cominciava a montare in collera sotto l'impressione delle nostre parole, ero stato io il primo a guardarlo in viso; potetti rispondergli, e dissi, trepidando: O Trasímaco, non essere spietato con noi; poichè, se in e

---

del re di Persia per muover guerra agli Spartani, alla quale prese parte come generale. Venne messo a morte da essi quando occuparono la Cadmea (382). (Senofonte, *Ell.* III 5; V 35-36).

(1) Gli antichi credevano che un uomo diventasse muto se era veduto da un lupo prima che egli vedesse la belva. Il lupo qui è Trasímaco.

questa disamina io e costui abbiamo errato, sii pur certo che abbiamo errato senza volerlo. E non credere che, mentre se avessimo cercato dell'oro (1), non ci saremmo mai nella ricerca fatti volontariamente dei salamelecchi reciproci e mandato a male la scoperta; cercando invece la giustizia, cosa ben più preziosa dell'oro, noi c'inchiniamo così stupidamente l'uno all'altro, e non procuriamo con tutta serietà che essa ci si manifesti con la maggior chiarezza possibile. Tu forse lo credi, amico mio; ma io ritengo che la ricerca supera le nostre forze, e perciò sarebbe più ragio-
337 nevole che voi altri, così abili, foste animati verso noi piuttosto da compassione che da collera.

XI. — E Trasímaco, udito ciò, scoppiò in una risata sardonica, e disse: O Éracles, ecco la solita ironia di Socrate! (2). Io già lo sapevo, e l'avevo predetto a costoro, che non avresti voluto rispondere, che avresti fatto dell'ironia e saresti ricorso a qualsiasi altro espediente piuttosto che rispondere se uno ti avesse interrogato.

Si vede, diss'io, che sei un sapiente, Trasímaco; sicchè sapevi bene che, se uno chiedesse ad un altro qualsiasi
b quanto è dodici e, appena rivoltagli la domanda, gli dicesse subito: « Bada però, amico, di non rispondermi che dodici è due volte sei o tre volte quattro o sei volte due o quattro volte tre, perchè non son disposto a contentarmi di codeste chiacchiere »; non potresti non riconoscere che nessuno sarebbe in grado di rispondere a chi lo interrogasse in questo modo. Ma se egli ti obiettasse: « Che vuoi dire, Trasímaco, che io non debba darti nessuna di queste risposte, neanche, meraviglioso uomo, se qualcuna di esse sia, per caso, la buona, ma che io debba dirti qualche cosa

(1) Cfr. V 450 b.

(2) È certo superfluo ricordare che l'ironia di Socrate era divenuta addirittura proverbiale; essa appunto gli creò moltissimi avversari e nemici, in quanto attestava o si riteneva che attestasse la convinzione in lui della propria superiorità di fronte a tutti coloro coi quali discuteva.

di difforme dal vero? O come l'intendi? », che cosa gli risponderesti? c

Eh, sì, disse; il caso è proprio lo stesso!

E perchè no?, replicai; ma posto pure che non fosse lo stesso, ma paresse così a chi è interrogato, pensi tu che per ciò meno egli ti risponderebbe quel che pare a lui, sia che da parte nostra gli si proibisca o no?

Sicchè, riprese, anche tu non farai altrimenti: mi darai una di quelle risposte che io ti ho vietate.

Non me ne sorprenderei, risposi, se, dopo d'averci pensato, mi decidessi per questo.

E che, disse, se io ti mostrerò che fuori di tutte quelle, d si può dare sulla giustizia una risposta anche migliore, che pena ti meriteresti?

O quale altra, diss'io, se non quella che si merita chi non sa? E questi, secondo me, si merita d'apprendere da chi sa; ed è questa appunto la pena che io ritengo di meritare.

Sei davvero un piacevolissimo uomo; però, oltre all'apprendere, tira fuori anche del danaro (1).

Prontissimo, quando ne avessi, risposi.

Ma ce n'è, disse Glaucone; e se non si tratta che di questo, di' pure, Trasímaco; tutti qui ci quotiamo per e Socrate.

Oh, sì, disse, affinchè, credo, Socrate faccia poi al suo solito: che non risponda lui, ma si attacchi al discorso di chi lo interroga, e lo confuti.

O come, diss'io, mio eccellente amico, potrebbe rispondere uno che prima di tutto non sa e dichiara di non sapere; e poi, quand'anche credesse di poter dire qualche cosa, sente che gli è vietata ogni risposta, che egli stima ⟨ opportuna ⟩, da un uomo tutt'altro che di poco valore? Ma è 338 ben più naturale che parli tu che affermi di sapere e d'aver

(1) È risaputo che i Sofisti, contrariamente all'uso di Socrate, si facevano pagare il loro insegnamento.

qualche cosa da dire. Sii buono, dunque; rendi a me il favore di rispondere, e non rifiutarti di insegnare a Glaucone qui e a questi altri.

XII. — Come ebbi detto così, Glaucone e gli altri lo pregarono di non insistere nel rifiuto. Trasímaco, si vedeva chiaro, si struggeva dal desiderio di parlare per mettersi in vista; giacchè riteneva di avere una risposta oltremodo bella; ma fingeva d'impuntarsi, perchè foss'io a rispondere.
b Finalmente cedette, e disse: Eccola qua, la sapienza di Socrate; non volere insegnar lui, ma andare attorno per imparare dagli altri, senza ripagarneli in nessun modo!

Che io impari dagli altri, risposi, è verissimo, Trasímaco, ma che poi non ne li ripaghi, t'inganni. Li ripago anzi per quanto posso; ma non posso che pagare di lodi, perchè danari non ne ho. E come volentieri io lo faccia quando mi sembra che uno dica bene, lo vedrai all'istante da te, non appena m'avrai risposto; giacchè credo che parlerai benissimo.

c E dunque, disse egli, ascolta. Io affermo che la giustizia altro non è, se non ciò che giova al più forte... O perchè non mi lodi?... Ma non lo vorrai.

Lasciami, gli risposi, innanzi tutto, intendere che cosa vuoi dire, perchè non lo so ancora. Tu affermi che la giustizia è ciò che giova al più forte; ma, Trasímaco, in che senso? Chè, credo, non vorrai dire, per esempio, questo: che se Pulidamante (1), il pancratiaste, è più forte di noi, e al suo corpo giova la carne di bue; questo cibo sia anche
d per noi, meno forti di lui, giovevole insieme e giusto?

Sei un buffone, Socrate, disse. Tu fingi d'intendere la mia definizione in modo da falsarla addirittura.

---

(1) Lo scoliaste dice che Pulidamante di Scotussa, in Tessaglia, era un atleta gigantesco che, andato alla Corte di Persia, uccise dei leoni e combattè nudo contro uomini armati. Altre notizie intorno a lui dà Pausania, VI 5, 1-6, 1 (cfr. anche VII 27, 6), fra le quali questa, che gli fu eretta a Olimpia, come a pancratiaste celeberrimo, una statua, opera di Lisippo.

Tutt'altro, eccellente uomo, diss'io; ma di' più chiaro che cosa vuoi intendere.

E non sai, rispose, che delle città alcune sono rette da tiranni, altre dal popolo e altre dagli ottimati?

E come no?

E in ogni città la forza non appartiene al governo costituito?

Senza dubbio.

Orbene, ciascun governo si fa le leggi che meglio giovano a sè: la democrazia se le fa democratiche, la tirannia tiranniche e gli altri del pari; e, fattele, i governanti dichiarano giusto per i sudditi quel che giova a se stessi, e puniscono chi trasgredisce ⟨ i loro ordini ⟩ come violatore delle leggi e colpevole d'ingiustizia. Questo è dunque, brav'uomo, quello che in tutti gli Stati io dico essere egualmente giusto: ciò che giova al governo costituito, che è poi il potere dominante; e però chi ben ragiona deve riconoscere che giusto è dappertutto egualmente questo: ciò che giova al più forte. e 339

Ora, diss'io, ho inteso ciò che vuoi dire; se vero o no, cercherò d'intenderlo. Intanto anche tu, Trasímaco, hai risposto che il g i o v e v o l e è giusto, quantunque a me avessi vietato di rispondere così; c'è però l'aggiunta a l p i ù f o r t e.

Un'aggiunta trascurabile!, disse. b

Se importante o trascurabile non è ancora chiaro; questo però è chiaro: che bisogna esaminare se è vero quello che dici; perchè io pure convengo che il giusto è alcunchè di giovevole; ma tu ci fai un'aggiunta, e affermi che è ciò che giova al più forte; mentre io non lo so, e ho bisogno d'esaminarlo.

E tu esamina pure, disse.

XIII. — Sarà fatto, diss'io. E dimmi: non affermi altresì che è giusto obbedire a quelli che governano?

Io, sì.

E i governanti in ciascuna città sono forse infallibili,
c o soggetti a sbagliare?

Non c'è dubbio, disse, sono anche soggetti a sbagliare.

Sicchè, quando si mettono a far leggi, talora ne fanno di rette, talora di non rette.

Lo credo.

E farne di rette vuol dire farle tali che giovino ad essi; di non rette, che nocciano. O come dici?

Così.

Però quelle che essi abbiano fatte, devono essere osservate dai sudditi; e questo è il giusto?

Come no?

d Sicchè, secondo il tuo discorso, giusto non è soltanto fare quello che giovi al più forte, ma anche il contrario, quello che non gli giova.

Ma che cosa dici?, chiese.

Quello che dici tu, se non erro. Esaminiamolo meglio. Non si è convenuto che i governanti, imponendo ai sudditi di fare talune cose, a volte s'ingannano nel giudicare ciò che è il meglio per se medesimo; ma che però, checchè impongano i governanti, è giusto che i sudditi lo facciano? Non si è convenuto di questo?

Sì, lo credo, rispose.

e E allora, diss'io, credi pure d'aver convenuto che anche il far delle cose non giovevoli ai governanti e ai più forti è giusto, quando senza volerlo i governanti impongano cose nocive a se stessi; e secondo te è giusto che i sudditi facciano quello che essi hanno imposto. In tal caso, dunque, sapientissimo Trasímaco, non è forse necessario che accada appunto questo: che sia giusto fare proprio il contrario di ciò che dicevi? Giacchè s'impone ai meno forti di fare ciò che non giova al più forte.

Sì, sì, per Zeus, Socrate, disse Polemarco; è evidentissimo.

340 Purchè però tu gli faccia da testimone, disse interloquendo Clitofonte.

E che bisogno c'è d'un testimone?, osservò Polemarco. Trasímaco stesso ammette che i governanti a volte impongono ciò che non giova a se stessi, e che per i sudditi è giusto farlo.

In realtà, Polemarco, replicò Clitofonte, Trasímaco asseriva che è giusto fare ciò che ci è imposto dai governanti.

In realtà, Clitofonte, egli asseriva pure che giusto è ciò che giova al più forte. Ora; dopo di aver posto questi due principî, ha pur convenuto che i più forti, talvolta, impongono ai più deboli e ai sudditi di far cose nocive a loro stessi. Ebbene, da queste due ammissioni risulta che ciò che giova al più forte non è punto più giusto di quel che non gli giova. b

Ma, disse Clitofonte, il giovevole al più forte per Trasímaco era ciò che il più forte stimasse giovevole a sè; e questo egli affermava che dovesse farsi dal meno forte, e questo definiva come giusto.

Ma no, ribattè Polemarco; egli non diceva così.

Non importa, Polemarco, diss'io. Se Trasímaco ora dice così, ammettiamoglielo pure. c

XIV. — Però dimmi, Trasímaco; è così che volevi definire il giusto: quello che al più forte sembra esser giovevole al più forte, gli giovi o no realmente? Riterremo che è questo ciò che vuoi dire?

Nemmen per sogno, disse. Ma credi forse che io chiami più forte chi sbaglia quando sbaglia?

Io sì, credevo, risposi, che questo volessi dire quando convenivi che i governanti non fossero infallibili, ma talvolta anche sbagliassero. d

Tu sei, nei discorsi, un sicofante (1), Socrate. Poichè chiami tu forse medico, chi sbaglia negli ammalati appunto lì dove sbaglia, o contabile chi sbaglia nei conti, quando

(1) S'intende che questa parola, il cui significato proprio è: delatore di professione, è usata qui in senso lato: cavillatore.

sbaglia, e per questo sbaglio appunto? Ma noi, credo, soltanto per modo di dire affermiamo che il medico, il contabile, il maestro di grammatica sbaglia; mentre ognuno di
e questi, in quanto è quello di cui gli diamo nome, non sbaglia mai. E perciò, a parlare con precisione, poichè anche tu tieni alla precisione, nessun artefice sbaglia. Difatti, chi sbaglia, sbaglia per difetto di arte, e in questo non è artefice; cosicchè nessun artefice o sapiente o governante, in questa sua qualità sbaglia, quantunque ognuno dica: sbaglia il medico, sbaglia il governante. Ebbene, fa conto che anche
341 io or ora ti abbia risposto così. Ma, rigorosamente parlando, la verità è questa: che il governante, in quanto è governante, non sbaglia mai; e poichè non sbaglia, decreta il meglio per sè, ed è questo ciò che il suddito deve fare. Sicchè, come dicevo da principio, dico che giusto è fare ciò che giova al più forte.

XV. — Sia pure, diss'io, Trasímaco; e ti pare che io agisca da sicofante?

Senza dubbio, rispose.

Tu credi dunque che io, proprio col proposito di tenderti un tranello nella discussione, ti ho interrogato come ti ho interrogato?

Ne sono sicuro, disse; ma non ne caverai un bel nulla;
b perchè nè io mi lascerò imbrogliare da te senza accorgermene, nè, accortomene, mi lascerò sopraffare nella discussione.

E non mi ci proverei neanche, diss'io, beato uomo. Ma affinchè per la seconda volta non si caschi in un malinteso simile, definisci se chi governa e chi è più forte, e del quale poichè è più forte, è giusto che il meno forte faccia quello che al più forte giova; tu lo intenda nel senso volgare o in quel senso rigoroso a cui or ora alludevi.

Intendo, rispose, chi governa nel senso più rigoroso possibile. E tu in risposta serviti pure di tutti gli artifizî e di tutti i cavilli, se puoi — io non ti chiedo indulgenza — ma non riuscirai a battermi.

E mi credi, risposi, impazzito a tal segno da provarmi a tosare un leone (1) e sopraffare a furia di cavilli un Trasímaco? c

Eppure or ora ti ci sei provato; ma non ne hai cavato nulla.

Finiamola, diss'io; e rispondi. Il medico, in quel senso rigoroso che tu dianzi dicevi, si studia di far danari o di curare gli ammalati? E, intendi, quello che è veramente medico.

Curare gli ammalati.

E un pilota? Il vero pilota è un governante di marinai o un marinaio?

Un governante di marinai.

Nè credo s'ha da tener conto che naviga nella nave, nè si deve ⟨ per questo ⟩ chiamarlo marinaio; giacchè non si chiama pilota perchè naviga, ma perchè possiede l'arte e governa i marinai. d

È vero, rispose.

E ciascuno di costoro, ⟨ pilota e marinai ⟩, ha un suo interesse particolare.

Senza dubbio.

Ed anche l'arte, diss'io; non è forse di sua natura ordinata a questo scopo: a cercare e fornire quello che giova a ciascuno?

A questo scopo, rispose.

Orbene, ciascuna delle arti non ha anche interesse ad essere quanto più è possibile perfetta?

Ma a che scopo questa domanda? e

Per esempio, diss'io, ove tu mi chiedessi se ad un corpo basta l'essere corpo, o ha bisogno di qualche altra cosa, io ti risponderei che ne ha un assoluto bisogno. E perciò, anche c'è l'arte medica in uso ora, perchè il corpo è soggetto ad infermità, e non gli basta di essere come è. Affinchè dunque

(1) Era un detto proverbiale.

fornisca ad esso ciò che gli giova, per ciò fu trovata l'arte. Ti pare che io parli bene dicendo così, o no?

342 Bene, rispose.

E che? La stessa arte medica ha essa qualche deficienza o un'altra arte in generale ha bisogno di qualche altra facoltà, come, per esempio, gli occhi, della vista e gli orecchi, dell'udito; e perciò occorre ancora un'arte che studî ciò che giovi loro e vi provveda? È forse insita nell'arte stessa qualche deficienza, ed ha forse ciascun'arte bisogno di un'altra arte che osservi ciò che le può giovare, e quella, che osserva questo, ha poi bisogno daccapo d'un'altra arte simile, e così via via all'infinito? O ciascun'arte osserverà b da sè quello che a se stessa giovi? O piuttosto non ha bisogno nè di sè, nè di un'altra arte per osservare ciò che giova alla propria deficienza; giacchè nè deficienza nè fallo nessuno c'è in nessuna arte, nè si addice ad un'arte di cercare quel che giovi ad altro fuor che ciò di cui è arte; e quanto a sè, è senza magagne e pura, perchè perfetta fino a che ciascuna rimanga integralmente quella che è? E considera la cosa secondo quella tua precisione di linguaggio; è così o altrimenti?

Così pare, rispose.

c Sicchè, diss'io, la medicina non osserva ciò che giova alla medicina, ma al corpo.

Sì, rispose.

Nè l'arte del cavalcare ciò che giova all'arte stessa, ma ai cavalli; e così nessun'altra arte ciò che giovi a se stessa, perchè non ne ha neppure bisogno, sì bene a quello di cui è arte.

Così pare, disse.

Ma perciò, Trasímaco, le arti governano e dominano quello di cui sono arti.

E qui assentì, ma a stento.

E per conseguenza nessuna scienza osserva o ordina quel che giova al più forte, ma quel che giova al più debole e che è dominato da essa.

Convenne da ultimo anche in questo, pur tentando di opporvisi. Poichè però ne ebbe convenuto: Dunque, dissi io, nessun medico neanche, in quanto medico, osserva e ordina ciò che giova al medico, ma ciò che giova all'ammalato; perchè si è convenuto che il medico in senso rigoroso governa i corpi, ma non si prefigge d'ammassar danaro? O non se n'è convenuto? d

Assentì.

E così pure il pilota in senso rigoroso è governante di marinai, non marinaio?

Se n'è convenuto. e

Sicchè un siffatto pilota e governante non osserverà e ordinerà ciò che giova al pilota, ma ciò che giova al marinaio e a chi è sotto il suo governo.

Assentì a stento.

Dunque, diss'io, Trasímaco, nessun altro neanche, in nessun posto di governo, in quanto è governante osserva ed ordina ciò che giova a sè, ma ciò che giova ai governati e a quelli dei quali ha cura; e mirando a questi e a ciò che a loro giova e conviene, egli dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa.

XVI. — Poichè dunque si era a questo punto della discussione e a tutti risultava manifesto che ne veniva fuori una definizione della giustizia affatto contraria, Trasímaco, invece di rispondere, chiese: Dimmi, Socrate, hai tu una balia? 343

Che vuoi dire, diss'io, non era meglio rispondere che rivolgermi codesta domanda?

Perchè, disse, non si avvede che hai il catarro e non ti netta il naso (1) come dovrebbe, dal momento che non sai nemmeno distinguere le pecore dal pastore.

E perchè mai?, diss'io.

Perchè credi che i pastori e i bovari guardino al bene b

(1) Una vera banalità che caratterizza l'indole di Trasímaco.

delle pecore o dei buoi e li ingrassino e li curino mirando ad altro che al bene dei padroni ed al proprio; e così ti immagini che i governanti delle città, quelli che veramente governano, siano verso i sudditi in una disposizione d'animo diversa da quella che si avrebbe verso le pecore, e osservino notte e giorno tutt'altro che quello, donde possano essi
c cavar profitto. E circa il giusto e la giustizia, e l'ingiusto e l'ingiustizia sei così fuori di strada da ignorare che, mentre la giustizia ed il giusto è in realtà un bene altrui, è ciò che giova al più forte e a chi comanda, ma il danno proprio di chi obbedisce e serve; l'ingiustizia invece è il contrario; essa comanda a quelli che sono davvero ingenui e giusti;
d che i sudditi fanno il vantaggio di chi comanda ed è più forte; e, servendolo, rendono felice lui, ma niente affatto ⟨felici⟩ se stessi. E basterà, semplicione d'un Socrate, che tu rifletta, come l'uomo giusto soccomba sempre all'ingiusto. Anzitutto nei contratti privati; quando un uomo giusto si associ con uno ingiusto, non troverai mai che allo sciogliersi della società il giusto abbia guadagnato più dell'ingiusto, ma meno. In secondo luogo nelle faccende pubbliche, quando occorra contribuire da sostanze eguali, il giusto contribuisce di più, l'altro meno; quando invece
e riscuotere, l'uno non ci guadagna nulla, l'altro molto. Così pure, quando ciascun di loro copra un ufficio pubblico, il giusto, anche se non gli capita di peggio, lascerà, non fosse che per trascuraggine, andare a male le cose proprie; perchè essendo giusto non profitterà punto del danaro pubblico; e per di più verrà in odio ai congiunti ed ai conoscenti, ove non voglia render loro dei servigi contrarî alla giustizia; mentre all'ingiusto accade il pretto rovescio. Io parlo infatti di colui del quale or ora parlavo, di colui che avendo un gran potere può avvantaggiarsi di molto; e tu
344 guarda a costui, se vuoi renderti conto quanto a lui in privato giovi più l'ingiustizia che la giustizia. E lo intenderai tanto più facilmente qualora tu risalga alla più perfetta ingiustizia che rende felicissimo colui che la commette e

miserrimi quelli che la soffrono e non vogliano operare ingiustamente. E intendo di accennare alla tirannide, che non si appropria le cose altrui, sacre e profane, private e pubbliche, a poco a poco, con la frode e la violenza, ma tutte di un colpo. Ora, di questi misfatti alla spicciolata, allorchè qualcuno ne abbia commessi senza riuscire a non lasciarsi sorprendere, è punito e ne ritrae i maggiori vituperî; giacchè son chiamati sacrileghi e mercanti di uomini e ladri e malandrini e briganti quelli che siffatti delitti li commettono alla spicciolata; ma quando alcuni, oltre ad appropriarsi le sostanze dei cittadini, li riducano in servitù; costoro, invece che con quei brutti nomi, sono detti felici e beati, non solo dai concittadini, ma da quanti altri sentano che essi han commessa l'ingiustizia tutt'intera. Giacchè per paura, non di commettere delle azioni ingiuste, ma di patirle, biasimano l'ingiustizia quelli che la biasimano. E perciò, Socrate, l'ingiustizia, elevata a un grado sufficiente, è qualcosa di più forte, di più degno di un uomo libero e di più potente della giustizia; e, come dicevo da principio, la giustizia è in sostanza ciò che giova al più forte, e l'ingiustizia ciò che è utile e giovevole a sè (1). b c

XVII. — Detto questo, Trasímaco aveva in animo di andarsene dopo di averci, come un bagnino, versato nelle orecchie l'onda del suo impetuoso e lungo discorso. Ma gli astanti non glielo permisero e lo costrinsero a rimanere e render ragione di ciò che aveva detto. Ed anche io lo pregai insistentemente e gli dissi: Ma come, o divino Trasímaco, puoi pensare di andartene dopo d'averci lanciato contro un tale discorso e prima di averci insegnato o d'aver appreso chiaramente se è così o no? O credi tu d'imprendere a definire qualcosa d'insignificante, e non la ⟨ regola di ⟩ condotta di tutta la vita, quella che seguendola ciascuno di noi vivrebbe la più vantaggiosa delle vite? d e

(1) Tutto questo ragionamento di Trasímaco è sofistico in sommo grado e ne rivela la grande disonestà.

O che forse io penso che la sia altrimenti?, rispose Trasímaco.

Parrebbe, diss'io, così, o almeno che tu non ti dia nessun pensiero di noi e non ti curi nemmeno se viviamo peggio o meglio ignorando ciò che tu affermi di sapere. Ma, buon 345 uomo, compiaciti di spiegarlo anche a noi; non sarà male impiegato il beneficio che potrai farci, a noi che siamo in tanti. Per conto mio ti dico subito che non sono persuaso, e non credo che l'ingiustizia sia più profittevole della giustizia, neanche se le si lasci libero corso e non le si vieti di fare tutto quello che vuole. Ma, egregio uomo, ammettiamo pure che uno sia ingiusto e abbia il potere di commettere ingiustizie o di nascosto o a viso aperto; ciò nonostante non mi persuade che ⟨ l'ingiustizia ⟩ sia qualche cosa di più profittevole della giustizia; e questo è forse anche il b sentimento di qualche altro fra noi, non di me solo. Persuadici dunque, benedetto uomo, in modo indiscutibile che non ci consigliamo bene attribuendo alla giustizia maggior valore che all'ingiustizia.

E come, disse, riuscirò a persuaderti? Se non ne sei persuaso finora dopo quello che ho detto, che cosa posso farti di più? Dovrò forse conficcarti a forza nell'animo le mie ragioni?

Per Zeus, dissi, non farlo, ti prego. Ma prima di tutto rimani fermo in ciò che dici; o se pure vuoi mutare, muta c apertamente e non ci trarre in inganno. Ora tu vedi, Trasímaco, per tornare ancora una volta sulle cose già dette, che dopo aver definito il vero medico non hai creduto in seguito di dover conservare la stessa precisione nel definire il vero pastore; ma pensi che questi, in quanto pastore, pasca le pecore non già mirando al meglio delle pecore, ma a farne scialo, come un banchettante ed uno che debba offrire un pranzo, o anche per cavarne un guadagno, come, d un mercante e non come un pastore. Ora, all'arte della pastorizia non altro preme se non quello a cui è ordinata, come, cioè, possa provvedere a questo nel miglior modo; poichè

essa, quanto a sè, per essere perfetta di ciò che le occorre è a sufficienza provvista, fino a che almeno non le manchi nulla di ciò che costituisce l'arte della pastorizia. E così io or ora ritenevo che fosse necessario riconoscere come ogni governo, in quanto governo, non si propone se non esclusivamente il meglio di quello che è governato da lui e commesso alle sue cure, così nel reggimento di uno Stato come in quello di una casa. E credi tu che i governanti nelle città, i veri governanti, ci trovino gusto a governare? e

Per Zeus, disse, non lo credo, ma lo so.

XVIII. — E che, diss'io, Trasímaco? Quanto alle altre cariche pubbliche, non hai tu notato che nessuno è disposto ad assumersele volentieri, ma tutti chiedono per esse una mercede, nella convinzione che dal governare non a sè venga un profitto, ma ai governati? Poichè, dimmi, non affermiamo noi sempre che ciascun'arte è differente dall'altra per ciò che ha un potere differente? E, beato uomo, non rispondere contro coscienza, perchè ci si possa anche avviare ad una conclusione. 346

Ma sì, rispose; proprio per questo è differente.

Sicchè ciascun'arte ci procura un vantaggio particolare, non tutte lo stesso? Così l'arte medica, la buona salute; l'arte del pilotaggio, la sicurezza nel navigare, e del pari le altre.

Senza dubbio.

Dunque anche l'arte del mercenario, la mercede? Giacchè questo è il suo potere. O l'arte del medico e quella del pilota sono per te lo stesso? Ovvero, posto che tu voglia definire con precisione, come ne hai preso impegno, ove qualcuno nella sua qualità di pilota guarisca, perchè gli giova il navigare, chiamerai tu forse per questo pilotaggio la medicina? b

Oh no, disse.

E che? La medicina la chiamerai tu arte del mercenario se uno curando riscuota una mercede?

c No, certo.

E non si è ammesso che ciascun'arte procura un suo particolare vantaggio?

Sia pure, rispose.

Quel vantaggio qualsiasi dunque, di cui in comune si avvantaggiano tutti gli artefici, evidentemente lo traggono in comune da qualche cosa di identico, di cui tutti come di un di più si giovano.

Parrebbe, disse.

E così diciamo che, se gli artefici si avvantaggiano riscuotendo una mercede, ciò vien loro dall'esercitare, oltre la propria, anche l'arte del mercenario.

Ne convenne a fatica.

d Sicchè questo vantaggio, il riscuotere una mercede, non proviene a ciascuno dalla sua propria arte; ma, se si vuol considerare la cosa con precisione, la medicina produce la sanità; l'arte del mercenario, la mercede; l'architettura, l'edifizio e l'arte del mercenario, che vi si accoppia, la mercede. Così delle altre arti tutte ciascuna lavora nel proprio campo e giova a quello a cui è ordinata; e quando non vi si aggiunga una mercede, come potrebbe un artefice trarre profitto dall'arte propria?

Non pare, disse.

E forse la sua arte non gioverà neppure allora, quando egli la eserciti gratuitamente?

Gioverà, credo.

e Dunque, Trasímaco, è così evidente che non c'è nè arte nè governo che procuri un vantaggio a se stesso; ma, come dicevamo da un pezzo, l'uno e l'altra procurano e ordinano ciò che torna a vantaggio di chi vi è soggetto, mirando a ciò che giovi ad esso, che è il meno forte, e non a quello che è il più forte. Per queste ragioni appunto, mio caro Trasímaco, io dicevo or ora che nessuno è disposto ad assumersi volentieri un governo e ad imprendere a correggere i mali altrui; ma ne chiede una mercede, perchè chi vuole esercitar bene la propria arte, se comanda a norma

d'arte non sa nè comanda mai il meglio per sè, ma il meglio 347
per chi gli è soggetto. E perciò, credo, è necessario assegnare una mercede, sotto forma sia di danaro, sia di onore a quelli che siano disposti a comandare: o una pena, quando vi si rifiutino.

XIX. — Che vuoi dire con ciò?, Socrate, chiese Glaucone. Le due forme di mercede, le conosco, ma di che pena tu voglia parlare, e come, secondo te, possa tener luogo di mercede, non l'intendo. b

La mercede dei migliori tu dunque, dissi io, non la intendi, quella per cui governano i più meritevoli, quando si decidano a governare. O non sai che la brama di onori e di danari si dice ed è vituperevole?

Sì, disse.

E perciò, diss'io, nè in grazia del danaro nè degli onori i buoni aspirano a governare; giacchè nè col riscuotere apertamente una mercede per l'ufficio che coprono, vogliono esser chiamati mercenarî, nè col prenderne dal governo di nascosto, ladri. Ma, d'altro lato, non è nemmeno in grazia degli onori, perchè non sono ambiziosi. Bisogna quindi che c soprasti loro una necessità e una pena, se devono voler comandare; ed è forse per questo che l'aspirare di loro volontà al governo senza attendere una necessità, è stimato turpe. Ora, per un uomo che si rifiuti di assumere il governo non c'è pena più grave che quella di essere governato da un uomo peggiore; e, appunto per paura di questo, io penso che le persone oneste governino, quando governano; e allora vanno al potere non come per andare a qualche cosa di ghiotto, nè per giovarsene, ma ⟨ ci vanno ⟩ come ad un dovere che non possono affidare ad altri o migliori o simili a sè. d Poichè è da credere che, se mai ci fosse uno Stato ⟨ composto ⟩ di gente dabbene, vi si contenderebbe per non avere il potere, come ora per averlo e vi si vedrebbe chiarissimo che in realtà il governante vero non è per natura chiamato ad osservare ciò che giovi a sè, ma ciò che giova

ai governanti; cosicchè ognuno capace di rendersene conto preferirebbe piuttosto d'essere giovato da un altro, anzichè aver lui le brighe per giovare ad altri. Io dunque non con-
e cedo per nulla a Trasímaco che la giustizia sia ciò che giova al più forte; ma su questo argomento torneremo un'altra volta. Per ora a me pare ben più grave ciò che ora dice Trasímaco, affermando che la vita dell'uomo ingiusto vale meglio di quella dell'uomo giusto. Ma tu intanto, Glaucone, diss'io, a qual partito propendi e quale opinione ti pare più prossima al vero?

Per me, rispose Glaucone, ritengo che la vita del giusto sia più vantaggiosa.

E non hai udito, dissi, quanti beni poc'anzi Trasímaco
348 ha enumerati nella vita dell'uomo ingiusto?

Ho udito, rispose, ma non ci credo.

E vuoi che si cerchi qualche via, se è possibile trovarla, per convincerlo che s'inganna?

E come non volerlo?, rispose.

Se però, diss'io, contrapponendo discorso a discorso, noi enumerassimo quanti beni abbia l'essere giusto ed egli a sua volta replicasse, e noi replicassimo ancora con un altro discorso; dovremo da ultimo contare e misurare quanti beni ciascun di noi attribuisca a ciascuno dei due nei nostri
b rispettivi discorsi, e avremo così bisogno di giudici che decidessero. Ma se indaghiamo, come dianzi, convenendo gli uni cogli altri, saremo ad un tempo giudici e avvocati.

Precisamente, rispose.

Quale dunque delle due vie preferisci?

La seconda, rispose.

XX. — Su, diss'io, Trasímaco, rispondici daccapo. Tu sostieni che la perfetta ingiustizia è più vantaggiosa della perfetta giustizia?

c Sì, certamente, rispose, e per quali ragioni, l'ho già detto.

E, coraggio! Che pensi tu delle due cose? Chiami tu l'una virtù e l'altra vizio?

Appunto.

E, cioè, la giustizia virtù, l'ingiustizia vizio?

È probabile, mio dolcissimo amico, poichè dico che l'ingiustizia è vantaggiosa e la giustizia no!

Ma come dunque le chiami?

Al contrario, rispose.

E allora la giustizia per te è vizio?

⟨ Vizio ⟩ no, ma una ingenuità del tutto generosa. d

E l'ingiustizia la chiami malignità?

No, ma avvedutezza, disse.

Sicchè, Trasímaco, gl'ingiusti ti sembrano intelligenti e buoni?

Quelli però, rispose, che siano in grado di essere ingiusti in modo superlativo e capaci di soggiogare a se medesimi città e nazioni. Ma tu forse credi che io voglia parlare dei tagliaborse. Sebbene, soggiunse, anche queste cose possono riuscire utili quando restino occulte, ma non vale la pena di parlarne; invece di quelle a cui accennavo dianzi, sì.

Capisco bene, risposi, ciò che vuoi dire. Mi meraviglio e però di questo: che tu metta in conto di virtù e di sapienza l'ingiustizia, e la giustizia tra le qualità contrarie.

Ma è proprio questo ciò ch'io sostengo.

Ecco, diss'io, un'asserzione ben più grave, e non è facile trovare argomenti per combatterla. Se difatti avessi affermato che l'ingiustizia aveva dei vantaggi, ma conceduto come fanno altri che però è vizio o alcunchè di disonesto, avremmo avuto qualche cosa da dire, ⟨ riferendoci ⟩ alle opinioni generalmente ammesse. Ora invece si vede chiaro che tu dirai che ⟨ l'ingiustizia ⟩ è cosa bella e forte, che le attribuirai per di più tutte le altre qualità che noi attri- 349 buivamo alla giustizia, dal momento che hai osato di elevarla anche al grado di virtù e di sapienza.

Non avresti potuto, disse, divinare con maggiore verità il mio pensiero.

Tuttavia, ripresi, non bisogna rinunziare a sottoporre la tua asserzione ad un esame rigoroso, fino a che io abbia

motivo di supporre che tu dica ciò che pensi; giacchè per ora a me pare, Trasímaco, che tu non abbia punto l'intenzione di burlarti di me, ma dica realmente quello che ti par vero.

E che t'importa se mi pare o no? Tu devi confutare il b mio ragionamento.

Non m'importa, diss'io; ma tu cerca di rispondere ancora alle mie domande. Ti pare che l'uomo giusto voglia in qualche cosa avvantaggiarsi sull'uomo giusto?

Ma che, disse; non sarebbe allora quel garbato e dabben uomo che è.

Come, nemmeno in cosa giusta?

Nemmeno in cosa giusta, disse.

E sull'uomo ingiusto vorrebbe egli avvantaggiarsi, o non la stimerebbe cosa giusta?

La stimerebbe forse, diss'egli, cosa giusta e lo vorrebbe, ma non potrebbe.

c Non è questo che ti domando, dissi; ma se l'uomo giusto, mentre non avrebbe nè il proposito nè la volontà di avvantaggiarsi sul giusto, ⟨ lo riterrebbe invece ben fatto e vorrebbe ⟩ avvantaggiarsi sull'ingiusto.

Oh questo sì, rispose.

E l'ingiusto poi non riterrebbe ben fatto di avvantaggiarsi sull'uomo giusto ed anche in cosa giusta?

E come no?, rispose, egli che riterrebbe ben fatto di avvantaggiarsi su tutto e su tutti?

Sicchè l'uomo ingiusto cercherà di assicurarsi un vantaggio così su un uomo come su una cosa ingiusta, e lotterà per assicurarsi questo vantaggio su tutto e su tutti?

Così è.

XXI. — E allora concludiamo, dissi; il giusto non vorrà d avvantaggiarsi sul suo simile, ma sul dissimile; l'ingiusto invece lo vorrà tanto sul simile quanto sul dissimile?

Hai detto egregiamente, disse.

E l'ingiusto è, dissi, intelligente e buono; il giusto non è nè l'una cosa nè l'altra.

E anche questo sta bene, disse.

Dunque, ripresi, l'ingiusto somiglia all'uomo intelligente e buono; il giusto non gli somiglia?

E come non dovrà, disse, chi è fatto a un certo modo somigliare a quelli che son fatti allo stesso modo, e chi ne differisce, differirne?

Benissimo; sicchè ciascuno di questi due è tale quali sono quelli a cui somiglia?

Ma e che perciò?, disse.

E sia, Trasímaco; ma chiami tu qualcuno esperto di musica e qualche altro inesperto di musica? e

Io sì.

E dei due quale chiami intelligente e quale inintelligente?

Il musicista, certo, intelligente, l'altro inintelligente.

E però anche nelle cose in cui sia intelligente, buono, e in quelle in cui sia inintelligente, cattivo?

Sì.

E d'uno esperto nella medicina non è lo stesso?

Lo stesso.

E ti pare dunque, brav'uomo, che un musicista, accordando la lira, voglia nel tendere o rallentare le corde, avvantaggiarsi o presumere di avvantaggiarsi su un altro musicista?

Non direi.

Ma su un ignorante?

Necessariamente, disse.

E uno esperto in medicina vorrà egli, nel prescrivere cibi o bevande, avvantaggiarsi su un altro medico o su un costui atto? 350

Oh no.

Ma su uno inesperto di medicina?

Sì.

Orbene, considera ogni scienza e ogni ignoranza se ti pare che uno qualsiasi che sappia voglia presumere di dire

o fare più di un altro che sappia del pari e non proprio lo stesso, che il simile a sè, per lo stesso atto.

Forse, rispose, è necessario che sia così.

b Ma chi invece non sa non vorrà forse avvantaggiarsi egualmente e su chi sa e su chi non sa?

Forse.

Ma chi sa è sapiente?

Sì.

E il sapiente è buono?

Sì.

E quindi l'uomo buono e sapiente non vorrà avvantaggiarsi sul simile, ma sul dissimile e sul contrario.

Così pare, disse.

Invece l'uomo cattivo e ignorante vorrà avvantaggiarsi e sul simile e sul contrario?

Pare.

Orbene, Trasímaco, diss'io, non abbiamo noi ammesso che l'uomo ingiusto vuole avvantaggiarsi e sul dissimile e sul simile? O non dicevi così?

Io sì, rispose.

c Ma il giusto vuole avvantaggiarsi non sul simile, ma sul dissimile?

Sì.

Il giusto dunque, diss'io, somiglia al sapiente e buono; l'ingiusto, al cattivo e ignorante.

È possibile.

Ma intanto s'era convenuto che ciascuno dei due fosse tale, quale è quello a cui ciascuno somiglia.

Difatti, se n'era convenuto.

E il giusto c'è apparso buono e sapiente; l'ingiusto, ignorante e cattivo.

XXII. — Di tutto questo Trasímaco convenne, non d però così facilmente come io ve lo narro, ma trascinato e a fatica. Egli sudava a goccioloni, anche perchè la giornata era caldissima; e allora anche, ciò che non avevo mai notato

per l'innanzi, io vidi che Trasímaco arrossiva. Poichè dunque si convenne che la giustizia fosse virtù e sapienza, l'ingiustizia vizio e ignoranza: Sta bene, diss'io, Trasímaco; resti così fermo per noi questo punto. Ma noi affermavamo pure che l'ingiustizia aveva con sè la forza; o non te ne rammenti, Trasímaco?

Me ne rammento, rispose. Però io non mi acqueto nemmeno a quello che hai detto, e ho da replicarvi. Ma se io e parlassi, so bene che tu diresti che pronuncio una concione. Perciò o devi lasciarmi dire tutto quello che voglio, o se vuoi interrogarmi, interrogami pure; ma, in questo caso, io, come si fa con le vecchie (1) che raccontano delle fiabe, ti risponderò: Sia pure, e farò col capo un cenno affermativo o negativo.

Non però, diss'io, contro la tua opinione.

Per compiacerti, rispose; poichè non mi lasci parlare. E del resto, che cosa vuoi di più?

Nulla, per Zeus, diss'io; ma se vuoi far così, fa' pure a modo tuo; e io t'interrogherò.

E tu interrogami.

Ebbene, ti propongo di nuovo la stessa domanda di poc'anzi, affinchè si possa anche indagare ordinatamente in 351 che rapporto stia la giustizia con l'ingiustizia. Si è infatti detto suppergiù che l'ingiustizia è più potente e più forte della giustizia; ma ora, dissi, se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, essa, credo, parrà facilmente anche più forte dell'ingiustizia, dal momento che l'ingiustizia è ignoranza; e questo non può disconoscerlo nessuno. Io però, Trasímaco, non voglio ⟨ concludere ⟩ così alla lesta, ma piuttosto esaminare il problema in quest'altro modo. Non b diresti tu che ci sia qualche città ingiusta e che tenti d'asservirne ingiustamente altre e le abbia asservite, e, dopo di averne asservite molte, le tenga sotto il suo giogo?

---

(1) Evidentemente è una stoccata contro Socrate.

E come no?, rispose. Questo anzi lo farà di preferenza la città migliore fra tutte e perfettissimamente ingiusta.

Lo so, dissi, che questa sarebbe stata la tua risposta. Ma a questo io osservo: la città che diventa più forte di un'altra, terrà il suo potere senza giustizia o necessariamente con giustizia?

c Con giustizia, rispose, se è come tu or ora dicevi, se, cioè, la giustizia è sapienza; ma se è come dicevo io, lo terrà con ingiustizia.

Mi compiaccio assai, Trasímaco, diss'io, che non rispondi soltanto con un cenno negativo o affermativo del capo, ma anche in modo così preciso.

È per farti piacere, rispose.

XXIII. — E fai bene, dissi. Ora però fammi quest'altro piacere e dimmi: credi tu che una città, un esercito, una banda di briganti o di ladri, o un'altra qualunque accozzaglia ⟨ di malfattori ⟩, che si metta in comune ad una impresa ingiusta, potrebbe venire a capo di nulla se i componenti violassero le norme della giustizia gli uni a danno degli d altri?

Certamente no, rispose.

Ma se le osservassero? Non sarebbe forse meglio?

Certo.

Perchè, Trasímaco, l'ingiustizia è, credo, fomite di ribellioni, di odî, di lotte intestine, mentre la giustizia produce concordia e amicizia; non è così?

E sia, diss'egli; non voglio leticare con te.

E fai benissimo, egregio uomo. Ma dimmi: se effetto dell'ingiustizia è questo: di produrre odî, dovunque si trovi, quando s'ingeneri tra uomini liberi e servi, non sarà forse anche tra questi cagione d'odio reciproco e di dissidî, e e non impedirà loro di compiere in comune qualsiasi cosa?

Certo.

E se s'ingeneri tra due persone? Non saranno queste nemiche e tra loro e dei giusti?

Sì, rispose.

E se, mirabile uomo, s'ingeneri in una sola persona, perderà forse il proprio potere, o lo conserverà intatto?

Lo conservi pure intatto, disse.

Sicchè essa, pare, ha un cosiffatto potere che, dovunque s'ingeneri, sia città o nazione o esercito o qualunque altro consorzio, lo rende prima di tutto incapace di operare da sè per essere in dissenso e in lite con se stesso, e poi nemico per giunta non solo a sè, ma anche ad ognuno che le sia contrario e sia giusto. Non è così? 352

Certo.

E quando si trovi in una sola persona, produrrà, credo, tutti quegli stessi effetti che per natura è atta a produrre, e prima di tutto la renderà incapace d'agire, perchè in dissidio e in disaccordo con se stessa, e poi nemica a sè ed ai giusti; o no?

Sì.

Ma giusti, caro mio, sono anche gli dei? b

E sia pure, rispose.

E però, Trasímaco, l'ingiusto è nemico agli dei; il giusto, amico.

Satollati pure del tuo discorso, egli disse, allegramente; giacchè, quanto a me, non ti contradirò per non venire in uggia a costoro qui.

Coraggio, dunque, ripresi; imbandiscimi anche il resto del pranzo, rispondendomi come ora. Che i giusti appaiano più sapienti e migliori e più capaci d'agire, e gl'ingiusti inetti a far nulla insieme; che, anzi, non si dica punto la verità nell'affermare che taluni, essendo ingiusti, abbiano insieme e d'accordo agito talvolta vigorosamente, perchè, se fossero stati in tutto e per tutto ingiusti, non si sarebbero risparmiati a vicenda; ma che evidentemente c'era in loro una certa ⟨ dose di ⟩ giustizia che li tratteneva dall'agire ingiustamente e tra sè gli uni con gli altri e con coloro ai cui danni movevano — ⟨ giustizia ⟩ per la quale fecero ciò che fecero e si spinsero agli atti ingiusti, malati soltanto c

d per metà d'ingiustizia, poichè i totalmente malvagi e compiutamente ingiusti sono anche compiutamente incapaci di operare — questo io lo intendo che sia così, e non già come tu hai sostenuto prima; ma se per dippiù i giusti vivano meglio degli ingiusti e sieno più felici, che è quello che dovevamo esaminare in seguito; esaminiamolo. Ebbene, a me almeno, già fin d'ora, dopo quel che s'è detto, mi pare che sia così; bisogna per altro esaminarlo anche meglio. Giacchè non si tratta d'una cosa insignificante, ma di ciò che deve essere la norma della nostra vita.

E tu esamina, disse.

Ed è quel che farò, dissi. E dimmi: pare a te che ci sia e una funzione propria del cavallo?

A me, sì.

E non diresti che funzione propria del cavallo, come di qualsiasi altro essere, è quella che si può fare soltanto, o almeno soltanto, nel miglior modo, con esso?

Non capisco, disse.

Proviamo per quest'altra via. Potresti tu vedere altrimenti che con gli occhi?

No davvero.

E udire altrimenti che con gli orecchi?

Nemmeno.

Sicchè è giusto dire che queste sono le funzioni di codesti organi?

Sicuro.

353 E poi? Un tralcio di vite non potresti forse tagliarlo con un coltellaccio, con un trincetto e con parecchi altri strumenti?

Come no!

Però, credo, con nessun altro meglio che col falcetto, che è fatto apposta per questo?

È vero.

Diremo dunque che questa è la funzione di esso.

Ebbene, lo diremo.

XXIV. — Ora dunque, intenderai, credo, meglio che cosa volevo sapere chiedendoti se funzione d'una cosa non fosse quella che questa soltanto, o almeno questa meglio d'ogni altra, può fare.

Ma, disse, capisco; e mi pare che questa appunto sia la funzione di ciascuna cosa.

Bene, diss'io. E non ti pare dunque che in ciascuna cosa b
ci sia anche una virtù che ne determina la funzione? Torniamo agli esempî di prima. C'è, affermiamo, una funzione degli occhi?

C'è.

E così anche una virtù degli occhi?

Anche una virtù.

Come una funzione degli orecchi?

Sì.

E dunque anche una virtù?

Anche una virtù.

E che diremo d'ogni altra cosa? Non forse lo stesso?

Lo stesso.

Un momento! Potrebbero mai gli occhi adempier bene c
la propria funzione, se non avessero la loro propria virtù, ma in luogo della virtù il vizio ⟨ contrario ⟩?

E come potrebbero? disse; tu vuoi certo dire la cecità in luogo della vista.

Qualunque sia, dissi, la virtù loro; chè per ora non ti domando questo; ma se con la virtù propria quello che deve adempiere una certa funzione l'adempirà bene; e col vizio ⟨ contrario ⟩, male.

Ciò che dici è vero, rispose.

Sicchè anche gli orecchi, privati della propria virtù, adempiranno male la propria funzione?

Senza dubbio.

Affermeremo dunque lo stesso anche di tutte le altre cose?

A me così pare. d

Suvvia, dopo ciò rifletti a questo: c'è delle funzioni

dell'anima che non potresti adempiere con nessun'altra cosa, quali, ad esempio, prendersi cura, governare, deliberare e simili? C'è altro, all'infuori dell'anima, a cui potremmo giustamente attribuirle, e possiamo affermare che son proprie di essa?

Non c'è altro a cui attribuirle.

E il vivere? Non diremo che è una funzione dell'anima?

E come no?, rispose.

e Sicchè affermiamo pure che c'è una virtù dell'anima?

Lo affermiamo.

Or dunque, Trasímaco, l'anima, privata della virtù propria, potrà essa adempiere convenientemente le proprie funzioni, o ciò le sarà impossibile?

Impossibile!

E però necessariamente un'anima cattiva governerà e curerà male, ma una buona farà bene tutte queste cose.

Necessariamente.

E non s'è forse convenuto che la giustizia è virtù, e l'ingiustizia vizio dell'anima?

Difatti, se n'è convenuto.

E per conseguenza l'anima giusta e l'uomo giusto vivrà bene; male, l'ingiusto.

Stando al tuo discorso, disse, così pare.

354 Ma dunque, chi ben vive è beato e felice; chi no, il contrario.

E come no?

Il giusto dunque è felice; l'ingiusto misero?

E sia pure, rispose.

Però l'esser misero non giova; l'esser felice, sì.

E come no?

Sicchè, mio divino Trasímaco, non mai l'ingiustizia sarà più utile della giustizia.

Ebbene, Socrate, sia questo il tuo banchetto nelle Bendidie (1).

---

(1) Cfr. la nota 2 a pag. 5.

E lo devo a te, Trasímaco; dacchè sei divenuto cortese con me e hai smesso di trattarmi con asprezza. Eppure di questo banchetto non ho goduto abbastanza, per colpa mia, s'intende, non tua. Ma come i ghiottoni si gettano con avidità su tutte le pietanze a misura che le si portano in tavola, prima d'aver gustato convenientemente il piatto che avevano dinanzi; così anch'io, prima di aver trovato ciò che si cercava dapprima: vale a dire ciò che è la giustizia; messo da parte quest'argomento, mi son volto a indagare se è vizio e ignoranza, o sapienza e virtù; e cadutaci poi ⟨ nel discorso ⟩ un'altra sentenza: che, cioè, l'ingiustizia è più utile della giustizia, non mi son trattenuto dall'abbandonar quella per venire a quest'altra; sicchè ora il costrutto della discussione è questo: di non saper nulla. Giacchè dal momento che non so ciò che è la giustizia, difficilmente saprò se si trovi d'essere virtù o vizio, e se chi la possiede sia infelice o felice.

b

c

LIBRO II.

ARGOMENTO

Poichè la questione dell'essenza della giustizia non è stata risolta (nel libro I), Glaucone per costringere Socrate a risolverla, dopo aver accennato alle tre specie di beni, i desiderabili per se stessi, i desiderabili per se stessi e perchè vantaggiosi, e i desiderabili perchè vantaggiosi, alla seconda delle quali Socrate ammette che appartenga la giustizia, dichiara che riprenderà il discorso di Trasímaco ed esporrà anzitutto che cosa dicono che sia la giustizia e donde sia nata; poi dimostrerà che quanti la praticano, la praticano contro voglia come una necessità e non come un bene; da ultimo sosterrà che è naturale che facciano così, perchè, a quel che si dice, la vita dell'uomo ingiusto è molto migliore della vita del giusto. Glaucone non lo crede; tuttavia rimane perplesso, il loderà la vita ingiusta, bramoso come è di udire che Socrate biasime l'ingiustizia e lodi la giustizia. Attenendosi al suo programma tratta le varie questioni indicate, ricordando a proposito della seconda la favola dell'anello di Gige; poi indaga quale differenza interceda fra l'uomo supremamente giusto e quello supremamente ingiusto — la suprema ingiustizia è di passare per giusto senza esserlo, mentre l'uomo giusto non vuole parer buono ma essere — e quale dei due, giunti all'estremo limite, uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, sia più felice; e conchiude che, a quanto si afferma, dei e uomini procurano all'ingiusto una vita migliore che al giusto (I-V).

Ora prende la parola Adimanto proponendosi di dimostrare che la giustizia merita lode e biasimo l'ingiustizia. I padri e tutti gli educatori non lodano la giustizia per se stessa, bensì per la buona riputazione che ne deriva e per i vantaggi che se ne ritraggono, vantaggi che essi esagerano; osservando inoltre che gli dei, come cantano i poeti, largiscono benefizi ai giusti e puniscono gl'in-

giusti. Però tutt'altro si dice pure della giustizia e dell'ingiustizia, che cioè quella e la temperanza sono cose belle, ma difficili e faticose, mentre l'ingiustizia e la dissolutezza sono cose dolci e facili ad acquistare, turpi soltanto per opinione e per legge, e si afferma che i malvagi sono felici, ricchi e potenti, e i buoni, se deboli e poveri, sono tenuti in dispregio. È cosa anche più sorprendente: gli dei, si dice, sogliono distribuire a molti uomini dabbene sventure e vita misera e ai malvagi una buona sorte. E si vuole pure che se uno è giusto, ma non sembra anche tale, avrà travagli e pene; laddove all'ingiusto, che sa procacciarsi fama di giustizia, tocca una vita felice. Con tale finzione di virtù si può commettere qualunque scelleraggine, sostengono. Perchè se gli dei non esistono o non si danno pensiero delle cose umane, a noi non deve premere di occultarci. Se ci sono e se ne curano, è possibile, dicono i poeti, renderglici propizi con preghiere e doni. Se dobbiamo credere alla esistenza degli dei, possiamo commettere ingiustizie e poi far loro sacrifizi. La pena delle nostre colpe la pagheremo nell'Ade o noi o i nostri discendenti; ma dobbiamo aver fiducia negli dei. Non v'ha dunque, assicurano, alcuna ragione di preferire la giustizia all'ingiustizia; potrà bastare salvar le apparenze. E del resto, anche chi sia convinto che la giustizia è cosa ottima, sarà indulgente con gl'ingiusti, tanto più che nessuno è volontariamente giusto. E Adimanto, dopo altre considerazioni dello stesso genere, che egli fa richiamandosi a Trasímaco e a quanti la pensano come costui, invita Socrate a dimostrare non già che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, ciò di cui egli, Adimanto, è persuaso, ma che la giustizia è un bene e l'ingiustizia un male (VI-IX).

Socrate, premesse lodi a Glaucone e Adimanto, dei cui discorsi si dice ammirato, dichiara che non ostante le grandi difficoltà del proprio assunto, si propone di difendere in ogni modo la giustizia; e poichè c'è giustizia tanto individuale quanto d'un'intera città, e la città è più grande dell'individuo, e quindi è più facile esaminarla in essa, egli comincerà a occuparsi della giustizia della città. Indaga anzitutto come e perchè sorge una città e quali cose le occorrano per vivere e di quali lavoratori abbia bisogno, che mettano in servigio di tutti l'opera loro; e saranno necessarie relazioni con altre città, con cui dovrà scambiare i rispettivi prodotti: senza importazioni è quasi impossibile che una città viva, e debbono essere adeguati sia per qualità, sia per quantità. Anche nell'interno della città deve aver luogo lo scambio dei prodotti, donde la necessità di mercanti e rivenditori e mercenari.

Cresciuta così la città in modo da essere completa, si deve ricercare dove siano in essa la giustizia e l'ingiustizia; e a tale scopo Socrate prende a considerare il tenore di vita degli abitanti, anche

quando in essa non mancherà nemmeno il lusso, il che non sarà neppure un male, potendosi allora scorgere come in essa mettano radice la giustizia e l'ingiustizia. E converrà ingrandire la città, e occorreranno numerose persone che attendano a tutti i servizi necessari alla vita e a tutte le sue varie comodità. Inoltre anche il territorio andrà allargato a spese dei confinanti, donde guerre, che richiedono la costituzione di eserciti, necessari per la difesa della città; i quali dovranno essere formati di individui che sappiano compiere perfettamente le operazioni guerresche, e siano svegli e forti e coraggiosi e quindi anche fieri, e coi nemici esterni, irascibili. Come custodi della città è d'uopo che siano amici dell'imparare e del sapere, e in quanto tali, amici dei loro congiunti e dei conoscenti. Perchè riescano custodi perfetti, debbono ricevere un'educazione adatta, che daranno loro pel corpo la ginnastica, per l'anima la musica, che comprende anche la poesia, coi suoi discorsi, dei quali alcuni sono veri, altri falsi. Discorsi falsi sono le favole, che perciò non dovranno essere narrate ai bambini e ai giovani, soprattutto quelle di Esiodo, di Omero e di altri poeti intorno agli dei e agli eroi, abbiano o no un senso allegorico. Le cattive azioni di vario genere attribuite agli dei, le loro inimicizie, il loro intervento nelle guerre degli uomini sono cose non certo da lodare, e vanno proscritte assolutamente dalla educazione dei custodi. Nè si deve permettere che un giovane possa credere che le sventure umane sono opera di un dio, e che la divinità muti o alteri se stessa assumendo più forme, sotto cui si racconta che inganni i mortali. L'inganno è una menzogna, e non si può ammettere che un dio sia menzognero; Dio è un essere semplice e verace nei fatti e nelle parole. Il lungo ragionamento di Socrate è spesso interrotto da Glaucone e Adimanto, che ora chiedono spiegazioni ora esprimono il loro assenso (X-XXI).

I. — Io dunque, ciò detto, credevo d'essermi liberato del mio discorso; invece non era, come pare, che il proemio. Giacchè Glaucone, sempre così virilmente costante in ogni sua impresa, non si acchetò neppure allora, dopo la ritirata di Trasímaco, ma disse: Socrate, vuoi tu aver l'aria di averci persuasi o vuoi persuaderci davvero che ad ogni modo è preferibile esser giusto che ingiusto? [357] [b]

Oh, sì, risposi, che lo vorrei davvero, se dipendesse da me.

Ebbene, disse, non fai ciò che vuoi. Perchè, dimmi: pare a te forse che vi sia un siffatto bene che ci piacerebbe di possedere, non per il desiderio di ciò che ne proviene, ma per l'amore di esso stesso di per sè, come, per esempio, il godimento e i piaceri, quanti ce ne sono d'innocui e dai quali nel futuro non si produce altro che godimento in chi li possiede?

c Quanto a me, diss'io, mi pare che un tal bene ci sia.

E che poi? ⟨ Non c'è forse un'altra specie di ⟩ bene che amiamo e per se stesso e per ciò che ne deriva, come, poniamo, l'intendere, il vedere e l'esser sani? Giacchè, credo, beni siffatti noi li amiamo per tutte e due queste ragioni.

Sì, risposi.

E, disse, non vedi poi una terza specie di bene, in cui ⟨ rientrano ⟩ l'esercitare il corpo e il sottoporsi, malati, alle cure mediche, e la medicina (1) e ogni altra professione lucrativa? Questi beni certo possiamo dirli penosi, ma giovevoli; e questi non torremmo di averli per loro stessi, ma per i profitti e per gli altri vantaggi che ne provengono. d

Sì, dissi; c'è anche questa terza specie; ma che perciò?

In quale di queste specie, disse, poni tu la giustizia?

358 Quanto a me, diss'io, credo nella più bella di tutte, in quella che deve essere amata e per se stessa e per ciò che ne deriva da chi vuole esser felice.

Eppure, disse, ai più non pare così, ma che ⟨ rientri ⟩ nella specie penosa, a cui bisogna attendere in grazia dei profitti e della buona riputazione che le crea l'opinione ⟨ comune ⟩, ma che per sè è da fuggire, come quella che non è punto piacevole.

II. — Lo so, diss'io, che pare così; e da un pezzo, come tale, è vituperata da Trasímaco, mentre invece è lodata b l'ingiustizia; ma io, si vede, ho la testa dura.

---

(1) « Qui si torna al concetto più comune della medicina come professione lucrosa, senza pregiudizio di ciò che fu detto nel libro I, che il medico in quanto è medico non è a rigore un mercenario » (FRACCAROLI)

Orsù, disse, ascolta me pure, se non paia anche a te lo stesso. Giacchè a me sembra che Trasímaco sia stato incantato da te più presto del dovere, come un serpente; mentre io non sono ancora sodisfatto della tua dimostrazione a proposito di ciascuna delle due cose: ⟨la giustizia e l'ingiustizia⟩. Io infatti desidero di udire in che consista ciascuna di esse e quale potere abbia di per sè, quando sia nell'anima; e i vantaggi e gli effetti che ne derivano trascuriamoli addirittura. Farò dunque così, ove anche a te paia: riprenderò il discorso di Trasímaco, e in primo luogo esporrò c quale cosa dicono che sia la giustizia e donde sia nata; in secondo luogo, che tutti quelli che la praticano, la praticano malvolentieri come una necessità, non come un bene; e in terzo luogo, come sia naturale che facciano così, perchè la vita dell'uomo ingiusto è molto migliore di quella del giusto, a quanto dicono. E sebbene, Socrate, a me non paia così, tuttavia rimango perplesso, perchè ho gli orecchi intronati dalle parole di Trasímaco e di tanti e tanti altri: laddove il discorso in difesa della giustizia, come sia migliore dell'ingiustizia, non l'ho ancora udito da nessuno, d a quel modo che vorrei — e la vorrei udire lodata di per se stessa — e questo credo di poterlo apprendere soprattutto da te. Perciò parlerò lodando, quanto più so e posso, la vita ingiusta; e, nel farlo, ti dimostrerò in che modo io desideri di udire anche da te vituperata l'ingiustizia e lodata la giustizia. Ma guarda se ti va a genio quello che dico.

Più d'ogni cosa, diss'io: giacchè di che mai un uomo di senno s'intratterrebbe più volentieri e spesso a parlare e e a udire?

Dici, riprese, benissimo; e su quello, che in primo luogo ho detto di voler esporre, su questo sta' a sentire, che cosa sia e donde sia nata la giustizia. Dicono infatti che per natura il commettere ingiustizia sia bene e il soffrirla male; ma che ci sia più di male nel soffrirla, che di bene nel commetterla; cosicchè, quando di torti gli uomini ne abbiano

reciprocamente e commessi e sofferti, ed abbiano gustato
359 di entrambe queste ⟨ cose ⟩, a quelli che non possono sfuggire l'una e profittare dell'altra, pare utile questo compromesso: di non commettere nè subire ingiustizie; e di qui appunto, dicono, si cominciò a porre leggi e patti tra gli uomini e a chiamar legittimo e giusto ciò che dispone la legge. Tale dunque, dicono, è la genesi e l'essenza della giustizia, che sta di mezzo tra ciò che è ottimo, ove uno, commettendo ingiustizie, non ne paghi la pena, e ciò che è pessimo, ove uno, sofferta l'ingiustizia, sia impotente a
b trarne vendetta; e che perciò il giusto, stando di mezzo tra questi due ⟨ estremi ⟩, si accetta non come bene, ma come cosa da tenere in onore, allorchè manchi la forza di commettere l'ingiustizia. Poichè chi può farla ed è davvero un uomo, non concluderebbe certo con nessuno il patto di non commettere nè soffrire ingiustizie; chè darebbe segno di follia. La natura dunque della giustizia, Socrate, è questa e cosiffatta, e tale anche la sua origine naturale, a quanto si dice.

III. — Che poi quelli che ne fanno professione la professino malvolentieri e per l'impotenza di commettere in-
c giustizie; possiamo avvedercene soprattutto se facciamo questa ipotesi: diamo all'uno ed all'altro, all'uomo giusto ed all'ingiusto, la facoltà di fare ciò che ciascuno di loro voglia, e poi seguiamoli guardando dove la passione menerà ciascuno di loro. Ebbene, noi sorprenderemmo il giusto in atto di procedere verso la stessa meta, verso cui va l'ingiusto, per quel desiderio di soverchiare ⟨ gli altri ⟩ che per natura ogni essere cerca di sodisfare come un bene; mentre dalla legge è a forza sviato e tratto ad avere in onore l'eguaglianza. E la facoltà a cui alludo è soprattutto questa: se ad essi toccasse quel potere che, come affermano,
d toccò un giorno [a Gige] al progenitore dei re di Lidia. Gige (1), raccontano, era un pastore al servigio di colui che

(1) Di Gige divenuto re della Lidia narrano fra gli altri: Erodoto, I 13-14, e Nicolò Damasceno, *Fragmm. Histor. Graec.* III, 382-86 Müller, ma nulla dicono dell'anello miracoloso.

allora signoreggiava la Lidia. In seguito ad un gran temporale e ad un tremuoto si spaccò ad un tratto del suolo e si aperse una voragine presso il luogo in cui egli pascolava il suo gregge. Sorpreso a questa vista, egli discese ⟨nella voragine⟩ e vi scorse, oltre ad altre cose che dicono addirittura meravigliose, anche un cavallo di bronzo, vuoto, con certe porticine, attraverso le quali egli, facendo capolino, vide che dentro c'era un cadavere più grande, all'apparenza, di un uomo, che non aveva altro se non nella mano un anello d'oro, di cui Gige s'impadronì e andò via. e
Tenendosi poi una di quelle adunanze nelle quali i pastori solevano informare mensilmente il re delle condizioni delle gregge, v'intervenne anche lui con l'anello; ed ecco che, mentre sedeva con gli altri, gli accadde di girare il castone dell'anello verso il palmo della mano; e, come ciò fece, divenne invisibile a quelli che gli sedevano accanto. E costoro discorrevano di lui come d'uno che fosse andato 360
via. Egli ne rimase meravigliato; e di nuovo tastando l'anello ne rivoltò in fuori il castone; e, voltatolo, ridivenne visibile. Sicchè riflettendo su ciò, volle provare se davvero l'anello avesse un tale potere; e gli risultò questo: che voltando in dentro il castone, egli diveniva invisibile e, voltandolo in fuori, visibile. Come si accorse di ciò, si adoperò subito per diventare uno dei messaggeri presso il re; e, entratogli in casa e sedottagli la moglie, d'intesa con lei, aggredì il re, lo uccise e ne occupò così il trono. Orbene, b
se di cosiffatti anelli ce ne fossero due, e l'uno se lo ponesse al dito il giusto, l'altro l'ingiusto, non ci sarebbe, si può supporre, nessuno di tempra così adamantina, da perseverare nella giustizia e aver cuore di astenersi dalla roba altrui e non stendervi la mano; mentre gli sarebbe lecito di prendere senza paura persino in piazza ciò che volesse, e, entrando nelle case usare con chi volesse, e uccidere c
e liberare dai ceppi quelli che volesse e fare ogni altra cosa, pari a un dio tra gli uomini. E, così operando, non farebbe nulla di diverso dall'altro, ma tutti e due andrebbero verso

la stessa meta. E certo non si potrà negare che questa sia una gran prova che nessuno è giusto volontariamente, ma costrettovi dalla necessità, ⟨ quando si rifletta ⟩ che la giustizia per gl'individui non è un bene, poichè dovunque uno confidi di poter commettere un'ingiustizia, la commette. Difatti, tutti gli uomini credono che per gl'individui l'in-
d giustizia sia di gran lunga più utile della giustizia, e credono il vero, come riconoscerà chiunque ragioni di questo argomento. Giacchè, se uno, che avesse ottenuto una simile facoltà, non volesse mai commettere nessuna ingiustizia, nè por mano alla roba degli altri, costui certo parrebbe a quelli, che se ne avvedessero, il più disgraziato e stolto uomo del mondo, pure essendo a gara lodato da costoro medesimi, che s'ingannerebbero a vicenda per la paura di subire l'ingiustizia.

e **IV.** — Il giudizio sicuro poi intorno alla vita di questi, dei quali parliamo, allora potremo pronunciarlo rettamente se, isolandoli, porremo a fronte l'uomo sovranamente giusto e quello sovranamente ingiusto; se no, no. E come fare codesta contrapposizione? Così: non sottraiamo nulla nè all'ingiusto dell'ingiustizia, nè al giusto della giustizia; ma supponiamo ciascuno dei due perfetto nel suo tenore di vita. E innanzi tutto l'ingiusto faccia come gli abilissimi artefici. Un pilota, per esempio, o un medico sommo in-
361 tuisce subito ciò che nell'arte è impossibile o possibile; e a questo ci si mette, a quello rinuncia; e per di più, ove mai in qualche caso sbagli, è capace di rimediarvi; e così anche l'ingiusto, col mettere mano abilmente ad atti ingiusti, non si faccia scoprire (1), se deve essere ingiusto in sommo grado. Chi si lascia cogliere, bisogna ritenerlo un dappoco; giacchè il colmo dell'ingiustizia è sembrare giusto senza esserlo. All'uomo dunque perfettamente ingiusto s'ha da

(1) Come è noto, a Sparta venivano puniti i giovani che si lasciavano cogliere a rubare, ma non già perchè rubavano.

attribuire la più perfetta ingiustizia e non sottrargliene nulla, ma lasciare che, pur nel commettere le maggiori ingiustizie, procacci a se medesimo la maggiore riputazione di giustizia; e se mai in qualche cosa sbagli, sia capace di rimediarvi, abile, com'è, a parlare in guisa da discolparsi, se qualcuna delle sue ingiustizie trapeli, e ad imporsi con la violenza, dovunque la violenza occorra, per il suo coraggio, per la sua forza e per essersi provvisto di amici e di mezzi. E, suppostolo tale, collochiamogli di fronte a parole il giusto, uomo semplice e generoso che, secondo Eschilo (1), b

non già parer, ma esser buono vuole.

E bisogna così levargli via il parere; perchè, se parrà giusto, gli verranno onori e doni, a lui che parrà tale; non risulterà quindi chiaro se egli sia tale per amore del giusto ovvero dei doni e degli onori. Si deve perciò spogliarlo di tutto, fuorchè della giustizia, e comporlo come il pretto rovescio di quello di prima: non commettendo infatti nessuna ingiustizia, abbia la maggiore riputazione d'ingiustizia, affinchè sia provato in giustizia col non lasciarsi commovere dalla cattiva fama e dalle sue conseguenze, ma vada imperturbato sino alla morte, sembrando ingiusto durante tutta la vita, ma essendo giusto, affinchè, pervenuti entrambi all'estremo limite, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, si possa giudicare chi sia più felice dei due. c d

V. — Cospetto!, mio caro Glaucone, diss'io, con quanto vigore tu sbozzi e rifinisci, come una statua (2), ciascuno di questi due uomini, per presentarlo al ⟨ nostro ⟩ giudizio.

Con quanto più posso, rispose. Ora, poichè sono tali, non è più per nulla difficile, come io credo, esporre a parole

(1) *I Sette a Tebe*, 592: si parla di Anfiarao, che da uomo saggio, quale era in sommo grado, teneva alla sostanza e non all'apparenza.

(2) Si ricordi che Socrate aveva avuto per padre uno scultore ed era stato scultore egli stesso.

e quale vita attenda ciascuno dei due. Bisogna tuttavia dirlo; e se anche si dica con troppa crudezza, non credere, Socrate, che sia io a dirlo, ma quelli che a preferenza della giustizia lodano l'ingiustizia. Ed essi asseriranno questo: che il giusto, poichè è così fatto, sarà flagellato, torturato, 362 incatenato, abbacinato, e da ultimo, dopo aver sofferto ogni sorta di tormenti, sarà crocifisso ed imparerà che bisogna non volere esser giusto, ma parere. E quel verso di Eschilo sarebbe stato più esatto riferirlo all'ingiusto. Giacchè affermeranno che l'ingiusto, come colui che professa di vivere secondo la realtà, e non secondo l'opinione comune, vuole non sembrare ingiusto, ma esserlo; e,

cogliendo i frutti dal profondo solco
b *della mente, da cui germoglian gli alti*
consigli (1)

anzitutto ottiene il governo della città, perchè ha riputazione di giusto, poi prende moglie donde vuole, sposa le figliuole a chi vuole, conclude accordi e si associa con chi gli piace; e, oltre a tutto questo, giova ai proprî interessi guadagnando, perchè non si fa scrupolo di commettere ingiustizie. E però, se viene in lotta così privatamente come pubblicamente con altri, ne esce con vantaggio e sopraffà i nemici e, sopraffacendoli, si arricchisce e giova c agli amici e nuoce ai nemici; agli dei celebra sacrifizî e appende voti con larghezza e magnificenza, e molto meglio del giusto cura gli dei e quelli tra gli uomini che vuol curare; ond'è da presumere che riesca agli dei anche più caro del giusto. Così, Socrate, affermano che dagli dei e dagli uomini si apparecchia all'ingiusto una vita migliore che al giusto.

d **VI.** — Mentre Glaucone pronunciava questo discorso, io, dal canto mio, avevo in mente di replicare qualcosa

(1) Sono i due versi di Eschilo che seguono immediatamente (593-94) a quello citato prima.

alle sue parole; ma il fratello di lui, Adimanto: Tu, Socrate, osservò, non credi, mi pare, che si sia detto abbastanza su questo argomento?

Ma perchè no?, chiesi.

Perchè non si è detto, riprese, proprio quello che soprattutto conveniva dirne.

E allora, diss'io, è il caso del proverbio: che il fratello venga in soccorso del fratello; cosicchè anche tu, se questi ha omesso qualche cosa, prestagli aiuto. Eppure, quanto a me, ciò che costui ha detto basta già per atterrarmi e rendermi impotente a difendere la giustizia.

E l'altro: Tu vuoi scherzare, disse; ma senti per giunta anche questo. Noi, infatti, dobbiamo esporre anche i discorsi contrarî a quelli che costui ha recitati, quelli che lodano la giustizia e vituperano l'ingiustizia; perchè sia più chiaro quel che mi sembra l'intento di Glaucone. Ora, i padri dicono e raccomandano ai figli — e così tutti quelli che s'interessano a qualcuno — che conviene essere giusti, non lodando la giustizia in sè, ma la buona riputazione che ne consegue; affinchè a colui, che ha fama d'esser giusto, da questa sua fama gli vengano e cariche e matrimonî e tutti quei vantaggi, che Glaucone ha testè enumerati, come derivanti a chi ha riputazione d'esser giusto. Anzi i vantaggi della fama costoro li esagerano. Giacchè, ficcandovi dentro la buona riputazione che il giusto gode presso gli dei, sanno parlare d'infiniti beni che, a detta loro, gli dei largiscono ai santi. E così quei due valentuomini, che sono Esiodo ed Omero, ci contano, il primo, che gli dei fanno sì che

ai giusti le querce
in cima portino ghiande ed api alberghin nei tronchi,
e le lanute gregge al peso soccomban dei velli (1),

e | 363 | b

(1) *Op. e g.* 232-34.

con tanti altri beni analoghi a questi; e il secondo, che ⟨ ai giusti promette ⟩ suppergiù le medesime cose, ⟨ quando ci parla ⟩

d'un qualche re senza macchia, che tema gli dei,
che la giustizia onori, e a cui la terra feconda
c *orzo e frumento porti, e gli alberi abbondin di frutti,*
figlino senza posa le gregge e gli offra il pelago pesci (1).

E beni anche più superbi di questi largiscono ai giusti da parte degli dei Museo (2) e suo figlio; perchè, dopo d'averli a parole condotti nell'Ade e messi a giacere e imbandito loro il banchetto dei santi e coronati di fiori; li fanno vivere d in eterno briachi, convinti come sono che il più bel compenso della virtù sia un'ubbriacatura perenne. Altri poi, anche più di costoro prolungano la durata di queste mercedi da parte degli dei; giacchè dicono che figli di figli e tutta una progenie sopravviva all'uomo santo e fedele ai suoi giuramenti. Con questi e con altrettali elogi esaltano la giustizia; mentre, d'altro lato, gli empî e gl'ingiusti essi li seppelliscono in un certo fango nell'Ade e li costringono a portare acqua in uno staccio (3), e per soprappiù, votandoli tuttora viventi all'infamia, raccontano che gl'ingiusti vanno e soggetti a quei medesimi castighi, che Glaucone enumerava pei giusti riputati ingiusti, e non ne sanno altri. Ed ecco l'elogio e il biasimo che si suol fare dei giusti e degl'ingiusti.

VII. — Ma, oltre a ciò, bada, Socrate, ad un'altra specie di discorso, che sulla giustizia e sull'ingiustizia si ripete 364 così dalle persone comuni come dai poeti. Tutti in effetti

(1) *Od.* XIX 109-13.

(2) Non sappiamo in quale o quali dei canti loro attribuiti, ma, come è probabile, falsamente. Sotto il nome di Museo (vedi la nota 2 a pag. 64) andavano canti composti in tempi molto posteriori. Suo figlio passava per essere Eumolpo tracio.

(3) Ricorda il supplizio delle Danaidi, che, secondo la tradizione più diffusa, seguita nel '*Gorgia*' 493 b, attingevano nell'Ade acqua con vasi senza fondo e la versavano in un dolio forato.

ad una voce inneggiano alla temperanza e alla giustizia come a cosa bella, ma difficile e faticosa; e proclamano che la dissolutezza e l'ingiustizia è cosa dolce e facile ad acquistare, ma turpe soltanto per opinione e per legge; e l'ingiustizia la dicono, nella maggior parte dei casi, più utile della giustizia, e i malvagi, ricchi e provvisti d'altri mezzi, vogliono considerarli beati e onorarli tanto in privato quanto in pubblico; e tenere invece in dispregio e guardare d'alto in basso coloro che, comunque, siano deboli e poveri, pur riconoscendo che questi sono migliori di quelli. Ora, di tutti codesti discorsi i più sorprendenti sono quelli che si fanno intorno agli dei e alla virtù: che, cioè, anche gli dei sogliono distribuire a molti uomini dabbene calamità e vita misera, e ai contrarî una sorte contraria. Questuanti girovaghi poi e indovini, picchiando alle porte dei ricchi, li persuadono che, ove mai una qualche ingiustizia sia stata commessa o da uno di loro o da qualcuno dei suoi progenitori, essi per concessione speciale degli dei, ⟨ ottenuta ⟩ mediante sacrifizî e incantagioni, possono porvi rimedio con giochi e feste; come, d'altronde, se uno di loro voglia far male ad un suo nemico, potrà con poca spesa nuocere egualmente al giusto ed all'ingiusto per via di certi incantesimi e di certi legami magici, avendo essi facoltà, a quel che affermano, di persuadere gli dei a servirli. E di tutte codeste affermazioni adducono a testimoni i poeti, e della malvagità ci presentano le agevolezze, poichè

b

c

il vizio, anche in gran copia, si può facilmente acquistarlo,
chè liscia n'è la via e la sua stanza vicina;
ma alla virtù dinnanzi posero i numi il sudore (1),

d

e non so quale via lunga ed aspra ed erta; laddove altri, a provare come la volontà degli dei possa esser piegata

(1) Esiodo, *Op. e g.* 287-89.

dagli uomini, si valgono della testimonianza di Omero (1); giacchè anche questi ha detto:

Placabili sono anche i numi;
e questi con incensi e con lusinghe devote,
e *con libagioni e omento li piegan gli uomini orando,*
ove qualcun trascenda e qualche fallo commetta.

E presentano un gran numero di libri di Museo e d'Orfeo (2), discendenti, come asseriscono, di Selene e delle Muse; e in conformità di questi libri celebrano dei sacrifizî, persuadendo non solo dei privati, ma anche delle città, che ci sono assoluzioni e purificazioni da atti ingiusti per via di 365 sacrifizî e di giochi piacevoli, sia pei viventi, sia anche pei trapassati; e queste, che essi chiamano iniziazioni, ci liberano dai mali di laggiù; mentre terribili pene aspettano coloro che non celebrano codesti sacrifizî.

VIII. — Tutte queste tali e tante cose, disse, mio caro Socrate, che si ripetono della virtù e del vizio, a proposito della stima che ne fanno uomini e dei; quale impressione crediamo debbano produrre sugli animi dei giovani che le ascoltano, quanti tra loro sono di buona indole e capaci, cogliendo, direi, a volo tutto ciò che odono, di concluderne quale un uomo debba essere e per qual via camminando b possa trascorrere la vita il meglio possibile? Secondo ogni probabilità ⟨ un giovane siffatto ⟩ chiederebbe a se stesso con Pindaro (3):

Dovrò io forse
con la giustizia o con obliqui inganni
sull'alta rocca asceso,

---

(1) *Il.* IX 497-501; è omesso il verso 498.
(2) Cantori e musicisti traci leggendari, qui detti discendenti di Selene (la luna personificata) e delle Muse. Alle Muse richiama il nome stesso del primo; Orfeo passava per figlio della Musa Calliope.
(3) Fr. 213.

e ricintomi così tutt'intorno d'una specie di baluardo, condurre la mia vita? Perchè, a quanto si afferma, se io son giusto, ma non sembro anche tale, non ne trarrò nessun profitto, anzi ne avrò travagli e pene evidenti; mentre all'ingiusto che si procacci fama di giustizia tocca, a quanto si dice, una vita divina. Poichè dunque l'apparenza, come mi dimostrano i sapienti (1), anche la verità soggioga e procura la felicità, ad essa appunto conviene che io mi volga in tutto, e mi dipinga intorno un vestibolo ed un prospetto che crei l'illusione della virtù, mentre mi trascino dietro la volpe del sapientissimo Archiloco (2), cupida e astuta. « Ma », qualcuno dice, « non è facile non lasciarsi scoprir mai, quando si è cattivi ». Però, diremo noi, nessun'altra delle grandi cose è facile; e nondimeno, se dobbiamo esser felici, bisogna pur battere questa via, su cui ci portano le orme dei ragionamenti. Giacchè, per non farci scoprire, formeremo conventicole e fasci; e vi sono maestri di persuasione che spacciano una sapienza da adunanze popolari e da tribunali; e con questi mezzi in taluni casi persuaderemo, in altri violenteremo; così da soverchiare gli altri senza pagarne la pena. — « Ma non è possibile nè di non lasciarsi scoprire dagli dei nè di far loro violenza ». Ebbene, se non ci sono gli dei (3) o se ad essi non preme nulla delle cose umane, perchè mai dovrebbe premere a noi di non lasciarci scoprire da loro? E se, viceversa, ci sono e se ne curano, noi non li conosciamo e non ne abbiamo altronde sentito parlare, se non dalle leggende e dai poeti che ce ne danno la genealogia (4); e questi sono proprio quegli stessi i quali dicono che gli dei possono ben mutare proposito con incensi, con lusinghe devote e con offerte; e a questi poeti o bisogna credere

c

d

e

---

(1) Cfr. Simonide fr. 60 (76).

(2) Fr. 96 (86-88, 89).

(3) Diogene Laerzio, IX 51, ricorda che Protagora diceva: « per ciò che concerne gli dei, io non so nè se esistono, nè se non esistono ».

(4) Soprattutto nelle *Teogonie* della scuola di Esiodo, delle quali ci è giunta quella che va sotto il nome di lui.

nelle due cose o non credere in nessuna delle due. Se dunque si deve credere, bisogna commettere ingiustizie, e dal frutto degli atti ingiusti celebrare de' sacrifizî; perchè, se siamo
366 giusti, saremo, sì, immuni da pena per parte degli dei, ma perderemo i guadagni che provengono dall'ingiustizia; se invece ingiusti, otterremo questi guadagni e, pur trasgredendo e peccando, persuaderemo gli dei e ce la caveremo impunemente. — « Sì, ma nell'Ade pagheremo la pena delle ingiustizie commesse in questo mondo o noi o i figli dei nostri figli ». — Ma, caro mio, argomenterà l'altro, le iniziazioni, dal canto loro, e gli dei liberatori hanno un gran
b potere, come affermano le maggiori città e i figliuoli degli dei che sono poeti e interpreti degli dei; e questi ci attestano che è proprio così come dico (1).

IX. — Per quale altra ragione dunque dovremmo ancora preferire la giustizia alla massima ingiustizia? E quando questa noi la possedessimo, dissimulata sotto un'apparenza ingannatrice, non agiremo in guisa da piacere agli dei e agli uomini, tanto da vivi quanto da morti, come ci assicurano e le persone comuni e gli uomini superiori? Orbene, da tutto ciò che si è detto, che motivo può esserci, Socrate, perchè voglia tenere in onore la giustizia chiunque si trovi
c d'aver potenza o d'animo o di corpo o di ricchezze o di stirpe; e non debba piuttosto riderne a sentirla lodare? Cosicchè, se pure c'è chi possa chiarir falso ciò che abbiamo detto, e sia convinto per scienza che la giustizia è un'ottima cosa; sarà, credo, molto indulgente, e non si adirerà con gl'ingiusti, ma saprà che, ad eccezione di qualcuno che o perchè 〈 dotato 〉 d'una natura divina disdegna l'ingiu-
d stizia, o perchè possiede la scienza, si astiene da essa; degli altri nessuno è volontariamente giusto, ma o per viltà o per vecchiaia o per qualche altra debolezza vitupera l'ingiustizia, impotente com'è, a commetterla. E che sia così,

(1) È evidente l'ironia.

è evidente; giacchè il primo di tali uomini, non appena giunga al potere, è il primo ad agire ingiustamente, secondo la misura delle sue forze. E di tutto ciò non c'è altra cagione, se non quella, donde ha preso le mosse tutto questo ragionamento, così quello di costui (1) come il mio con te, Socrate, per dire: « Mirabile uomo, di tutti voi, quanti affermate di essere lodatori di giustizia, a cominciare dagli antichissimi eroi, di cui ci sian rimasti i discorsi, fino ai nostri contemporanei, nessuno mai vituperò l'ingiustizia nè lodò la giustizia, per altro se non per la riputazione e gli onori e i doni che ne provengono; ma ciò che di per sè ciascuna delle due cose effettui col suo potere nell'anima di chi la possiede, ignorata dagli dei e dagli uomini; nessuno finora nè in versi nè in prosa ha addotto ragioni valevoli a dimostrare che l'ingiustizia sia il maggiore di quanti mali l'anima ha in se stessa, e la giustizia il maggiore dei beni. Perchè, se così fin dal principio se ne fosse discorso da voi, e ce ne aveste persuasi fin da giovani, non ci saremmo guardati gli uni dagli altri per evitare l'ingiustizia, ma ciascuno sarebbe stato buon custode di se stesso, temendo col commettere ingiustizia di trovarsi a coabitare col maggiore de' mali ».

e

367

Queste cose, Socrate, ed anche più di queste, possono dire, credo, Trasímaco ed altri a proposito della giustizia e dell'ingiustizia, travisando grossolanamente il valore dei due concetti, come a me almeno pare. Ma io, poichè non ho punto bisogno di nascondere il mio proposito che consiste nel desiderio di udire da te la dimostrazione della tesi contraria; cerco di formulare le mie obiezioni col maggior vigore possibile. Tu dunque col tuo discorso non devi esporci soltanto che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, ma quale effetto ciascuna produca in chi la possiede, sicchè l'una sia male, l'altra bene. La riputazione lasciala da parte, come ti ha imposto Glaucone. Perchè, se dall'un lato e

b

(1) Cioè Glaucone.

dall'altro non torrai via la vera riputazione e v'aggiungerai la falsa; affermeremo che tu non lodi la giustizia, ma l'apparenza della giustizia; che non biasimi l'ingiustizia, ma l'apparenza dell'ingiustizia, e che esorti chi è ingiusto a c non lasciarsi scoprire, ed ammetti con Trasímaco che la giustizia è un bene altrui, giovevole al più potente, mentre l'ingiustizia è giovevole e utile a se medesima, ma dannosa a chi è meno potente. Poichè dunque hai ammesso che la giustizia è uno dei massimi beni, ⟨ uno di ⟩ quelli degni di essere posseduti, così per i vantaggi che se ne traggono come, ed anche molto più, per se medesimi, qual è, per esempio, il vedere, l'udire, l'intendere, l'esser sani e quanti d altri beni ci siano genuini e per propria natura, non per l'opinione altrui; tu devi lodare nella giustizia appunto quello per cui essa di per sè giova a chi la possiede, e l'ingiustizia nuoce; ma profitti e riputazione lascia che li lodino gli altri. Poichè io posso tollerare gli altri se a questo modo lodino la giustizia e vituperino l'ingiustizia; elogiando, cioè, e vituperando i profitti e la riputazione che se ne cavano; ma non ⟨ posso tollerarlo in ⟩ te, a meno che tu non me lo imponga; perchè tutta la vita l'hai passata e a non indagare altro che questo. Non accontentarti dunque di dimostrarci col tuo discorso che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, ma quale effetto ciascuna delle due di per sè producendo in chi la possieda, resti o no occulta agli dei ed agli uomini; l'una sia bene e l'altra male.

X. — Io ho sempre ammirato l'ingegno di Glaucone e di Adimanto; eppure non mai come allora fui compiaciuto 368 d'ascoltarli, e dissi: Non a torto, o figliuoli di quell'uomo ⟨ insigne che fu Aristone ⟩, a voi che vi copriste di gloria nella battaglia di Megara (1), l'amante di Glaucone (2) rivolse quella sua elegia che comincia con le parole:

Figliuoli d'Aristone, divina d'uomo inclito prole;

---

(1) V. la nota 1 a pag. 5.

(2) Forse Critia, discepolo di Socrate, e poi capo dei Trenta Tiranni; da lui prende nome uno dei dialoghi di Platone.

e questo mi pare che vi convenga benissimo. Giacchè è proprio un caso divino il vostro se, non essendo convinti che l'ingiustizia sia preferibile alla giustizia, avete potuto ragionarne a codesto modo. E mi pare che davvero non ne siate convinti. Lo argomento da tutto il vostro tenore di b vita; poichè a sentire soltanto i vostri discorsi ne avrei invece dubitato. Senonchè quanto maggiore è la mia fede, tanto maggiore è l'impaccio in cui mi sento. Difatti, nè vedo come poter venire in aiuto alla giustizia; chè mi pare d'esserne incapace — e me ne è prova il fatto che le ragioni con cui credevo d'aver dimostrato contro Trasímaco che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, non me le avete ammesse — nè, d'altra parte, vedo come potrei ⟨ sottrarmi ⟩ dal venirle in aiuto; giacchè ho paura che sia addirittura un'empietà se, avendo assistito all'accusa mossa contro c la giustizia, io mi perda d'animo e non le venga in aiuto per poco che ancora io respiri e sia in grado di aprir bocca. Sicchè, dopo tutto, il meglio è che io cerchi di difenderla come posso.

Glaucone intanto e gli altri mi pregavano che io le prestassi aiuto a ogni modo e non lasciassi cadere il discorso, ma investigassi e quel che ciascuna delle due sia e quel che c'è di vero circa la loro utilità. Dissi dunque ciò che a me pareva: che l'indagine a cui ci mettiamo non è facile, ma da uomo di vista acuta, come mi sembra.

Ora, poichè, dissi, noi non siamo tali, mi pare che l'in- d dagine debba esserne fatta come se a persone di vista non molto acuta si dessero a leggere a distanza delle lettere minute, e poi qualcuno pensasse che quelle stesse lettere ci sono altrove e più grandi e scritte in più largo spazio; sicchè dovesse, credo, parere un vero guadagno leggere prima queste maggiori, e così dopo riguardare meglio le più minute, se siano per caso le stesse.

Sta bene, disse Adimanto; ma che è mai ciò che tu, So- e crate, scorgi di simile nell'indagine concernente la giustizia?

Te lo spiegherò, dissi. C'è giustizia individuale, e c'è, credo, anche giustizia d'un'intera città.

Senza dubbio, diss'egli.

E la città certo è più grande dell'individuo?

Sì, più grande, disse.

E però in cosa più grande ci sarà una giustizia più grande e più facile a percepire. Se dunque volete, esami-
369 neremo dapprima nelle città quale e che cosa essa sia; poi la studieremo anche in ciascun individuo, scrutando la somiglianza della più grande ne' tratti caratteristici della più piccola.

Mi pare, disse, che tu dica benissimo.

Orbene, ripresi, se per via di ragionamento contemplassimo una città nel suo generarsi, non vedremmo anche generarsi di essa e la giustizia e l'ingiustizia?

Probabilmente, diss'egli.

b Cosicchè, se faremo così, c'è da sperare che si discerna più facilmente quello che cerchiamo.

Ben più facilmente.

E vi pare dunque che sia un'impresa da tentare, codesta? Giacchè credo non sia cosa da poco. Pensateci dunque.

Ci s'è pensato, disse Adimanto; ma tu non fare altrimenti.

XI. — Ebbene, diss'io, una città, com'io credo, si genera quando ciascun di noi si trova di non essere bastevole a se stesso, ma bisognoso di molti aiuti. O credi tu che a fondare una città ci sia qualche altro principio?

Nessun altro, diss'egli.

c Così dunque, l'uno traendo a sè l'altro, chi per questo, chi per quel servigio, bisognosi, come siamo, di molte cose, adunando in un solo caseggiato molti socî e aiutatori; a quest'insieme di case abbiamo posto nome di città. Non ti pare?

Certamente.

E l'uno dà all'altro qualche cosa del suo, se gliene dà, o prende qualche cosa dall'altro, ove ritenga che sia meglio per sè?

Senza dubbio.

Orsù, diss'io, facciamo col ragionamento una città fin dal suo nascere; essa sorgerà, credo, per effetto dei nostri bisogni.

E come no?

Ma certo il primo e il maggiore di tutti i bisogni è la preparazione del vitto, che deve procurarci l'esistenza e la vita. d

Precisamente.

Il secondo è quello dell'abitazione, il terzo quello del vestire e d'altre cose simili.

Così è.

Ebbene, diss'io, in che modo la città potrà bastare ad una così larga preparazione? Non forse a questo patto soltanto: che uno sia agricoltore, un altro costruttore di case, un terzo tessitore? O aggiungeremo a questi anche un calzolaio o qualche altro di quegli operai ⟨ occorrenti ⟩ alla cura del corpo?

Senza dubbio.

Sicchè la città non può necessariamente contener meno di quattro o cinque uomini.

È chiaro. e

E che dunque? Non deve forse ciascuno di questi porre la propria opera in servigio di tutti? L'agricoltore, per esempio, che è uno, non dovrà preparare i viveri per quattro persone e spendere un tempo ed un lavoro quadruplo per la preparazione del cibo e farne parte agli altri; o trascurando gli altri, apparecchiare soltanto per sè una quarta parte di questo cibo in una quarta parte di tempo, e le 370 tre ⟨ rimanenti ⟩ spenderle l'una all'allestimento della casa; la seconda, del vestito; la terza, delle scarpe, e non darsi alcuna briga in servigio degli altri, ma attendere solo da sè al fatto proprio?

E Adimanto disse: Ma forse, Socrate, è più facile a quel modo che a questo.

E non è punto strano, per Zeus, diss'io. Giacchè a sentirti dire così, anch'io rifletto che in primo luogo nes- b suno di noi nasce in tutto simile ad un altro, ma differente per natura, l'uno per fare una cosa, l'altro per farne un'altra. O non ti pare?

A me, sì.

E che? Riuscirà meglio nell'arte chi da solo ne esercitasse molte o chi da solo ne esercitasse una sola?

Chi, diss'egli, da solo ne esercitasse una sola.

Ma è chiaro, credo, anche questo: che se uno lascia passare il momento opportuno per una qualsiasi cosa, la manda a male.

Difatti è chiaro.

Giacchè, credo, quel che si fa non vuole attendere il comodo di chi deve farlo, ma è necessario che chi deve c farlo attenda al da fare non come ad un ⟨ semplice ⟩ passatempo.

Necessario.

Donde si desume che ciascuna cosa si fa più e meglio e più facilmente, quando ciascuno faccia una cosa sola secondo la sua natura e al momento opportuno senza distrarsi in altro.

Proprio vero.

E però, Adimanto, occorrono più di quattro cittadini per la preparazione delle cose che dicevamo. Difatti, l'agricoltore non costruirà egli stesso l'aratro per il proprio uso, d se questo deve essere acconcio allo scopo; nè la zappa, nè quanti altri arnesi servono all'agricoltura; e neppure il costruttore di case; chè anche questi ne ha bisogno di molti; e così del pari il tessitore e il calzolaio. O non credi?

È vero.

Sicchè e falegnami e fabbri e tanti altrettali artefici, entrando a far parte di questa nostra cittaduzza, ne accrescono la popolazione.

Senza dubbio.

Ma non sarebbe ancora molto grande neppure se a questi aggiungessimo e bifolchi e pecorai e gli altri pastori, affinchè e gli agricoltori avessero buoi per arare e i costruttori di case insieme con gli agricoltori bestie da tiro per servirsene nei trasporti, e tessitori e calzolai per averne pelli e lana. e

Però, diss'egli, non sarebbe neppur piccola una città che disponesse di tutti questi mezzi.

Per altro, diss'io, fondare questa città in un luogo siffatto, dove non ci sia nessun bisogno di merci importate, è quasi impossibile.

Impossibile, difatti.

E quindi ci sarà inoltre bisogno anche d'altri, che da un'altra città le portino quello di cui ha bisogno.

Ci sarà, certo.

Senonchè, ove questo commissionario vada a mani vuote, senza portar nulla di ciò di cui hanno bisogno quelli da cui 371 i suoi concittadini vogliono importare ciò che è loro necessario, se ne tornerà a mani vuote; non è così?

Mi pare.

Bisogna dunque che dei prodotti di casa loro ne facciano non solo in quantità sufficiente per sè, ma anche tali e tanti da rispondere ai bisogni di quelli a cui ricorrono.

Bisogna difatti.

Cosicchè per la nostra città ci bisogna un maggior numero d'agricoltori e d'altri operai.

Sì, un maggior numero.

E così, credo, anche un maggior numero d'altri incaricati d'importare e d'esportare ciascun genere di merci. E questi sono mercanti, non è vero?

Sì.

E però avremo bisogno anche di mercanti?

Nessun dubbio.

E ove la mercatura si faccia per via di mare, ci sarà b

bisogno di molte altre persone esperte nell'arte di navigare.

Di molte, sicuro.

XII. — E che poi? Nella città stessa ⟨i cittadini⟩ come si scambieranno a vicenda ciò che ciascuno produce? Giacchè proprio per questo abbiamo creato una comunanza e fondato la città.

Evidentemente, diss'egli, vendendo e comperando.

Da ciò dunque ci si genererà un mercato e una moneta che serva di tessera per lo scambio.

Senza dubbio.

c Se però l'agricoltore, portando al mercato qualcuno dei suoi prodotti, non vi giunga contemporaneamente a coloro che hanno bisogno di acquistare la roba ⟨che egli porta⟩; rinunzierà forse al proprio lavoro e se ne starà nel mercato con le mani alla cintola?

Niente affatto, diss'egli; ma c'è di quelli che, avendo osservato ciò, si dedicano a questo mestiere; e nelle città bene ordinate sono di solito i più deboli di corpo e disadatti a qualsiasi altro lavoro. Perchè, standosene lì nel mercato, d devono comperare a contanti da quelli che hanno bisogno di vendere, e viceversa vendere a contanti a quelli che hanno bisogno di comperare.

Sicchè, diss'io, questo bisogno introduce nella città la classe dei venditori al minuto. O non chiamiamo così quelli che, fissatisi nel mercato, servono a chi compera e a chi vende; e mercanti poi quelli che girano di città in città?

Senza dubbio.

Ci sono però, come io credo, anche altri inservienti, che e per le qualità della mente non meritano punto di partecipare alla comunità, ma hanno una robustezza di corpo atta alle fatiche materiali; e questi, vendendo appunto l'uso della loro forza, perchè ne chiamano mercede il prezzo, come io penso, sono detti mercenarî. Non è così?

Nessun dubbio.

Sicchè naturalmente anche i mercenarî concorrono ad ingrossare la città?

Mi pare.

Che forse, Adimanto, questa nostra città ci sia già cresciuta così da essere perfetta?

È verosimile.

Or dunque, dove sarebbe mai in essa la giustizia e l'ingiustizia? E con quale delle cose esposte si sarebbero generate?

Io, disse, Socrate, non lo vedo, se non forse nei rapporti d'affari di queste medesime persone tra loro. 372

Forse dici bene, ripresi; e si deve per lo meno esaminare e non trarsi indietro. Anzitutto dunque esaminiamo in che modo vivranno quelli che si trovano forniti di codesti mezzi. Non forse unicamente producendo grano, vino, vesti e scarpe? E, costruitesi delle case, d'estate lavoreranno per lo più nudi; d'inverno, vestiti e calzati convenientemente. b E si nutriranno apprestandosi farina dall'orzo e fiore dal frumento; e impastando e cocendo questa roba, imbandendosi delle brave focacce e dei pani su un canniccio o su foglie ben nette, sdraiati su giacigli di tasso e di mirto, banchetteranno essi e i loro figliuoli, bevendoci su del vino, coronati di fiori e inneggiando agli dei, trattenendosi piacevolmente fra loro, non facendo figli più che non comportino le loro sostanze, cercando di guardarsi da povertà o da guerra? c

XIII. — E Glaucone interloquendo: A quanto pare, disse, tu fai banchettare codesta gente senza companatico.

È vero, diss'io; mi dimenticavo che avranno anche del companatico, sale, evidentemente, e ulive e cacio; e si cucineranno cipolle anche e legumi, quali per uso di cucina ne offrono i campi; e, se mai, imbandiremo loro per frutta fichi, ceci e fave; e abbrustoliranno al fuoco nella brace d e coccole di mirto e ghiande, sorseggiandovi su temperatamente del vino; e così menando la vita in pace e in buona

salute, com'è naturale morendo vecchi, trasmetteranno questo medesimo tenore di vita ai loro nipoti.

E quegli: Se tu, Socrate, disse, avessi messo su una città di maiali (1), come altrimenti li avresti pasciuti se non a questo modo?

Ma e che cosa si deve dar loro, Glaucone?, diss'io.

Ciò che si dà abitualmente, rispose; e porli a sedere su letti, credo, se non devono vivere miserabilmente, e farli e mangiare a tavola e procurar loro companatico e frutta e confetture, come ne abbiamo ora anche noi.

Sta bene; ho capito, diss'io. Noi non consideriamo soltanto come si generi una città, ma come se ne generi una che non manchi nemmeno di lusso. E forse non è neppur male; perchè, considerandola anche siffatta, probabilmente potremo scorgere della giustizia e dell'ingiustizia in che modo mai mettano in essa radice. Certo la vera città mi pare che sia quella che abbiamo tracciata; una città, direi, sana; se però volete, contempliamone anche una gonfia di umori; nulla ce lo impedisce. Giacchè di queste cose, come pare, alcuni non si contenteranno, e nemmeno di questo 373 tenore di vita, ma vorranno inoltre e letti e mense e ogni altra suppellettile, e varie qualità di companatico e unguenti e incensi e cortigiane e dolciumi, e ciascuna di tali cose nella maggiore varietà possibile. E però anche quelle, che dicevamo, non sono più da ritenere le sole cose necessarie; le case, cioè, e le vesti e le scarpe; ma bisogna farvi entrare anche la pittura, il ricamo, l'acquisto d'oro e d'avorio b e ogni altra cosa dello stesso genere. Non è vero?

Sì, disse.

Sicchè, daccapo, la città conviene farla più grande; giacchè quella sana non basta più, ma si deve ormai integrarla e completarla con persone, che nelle città non ci sono per uno stretto bisogno, come i cacciatori tutti e gli

---

(1) Sarebbe, come si crede, un'allusione allo Stato ideale di Antistene il cinico?

imitatori, molti dei quali si valgono delle figure e dei colori, e molti della musica: poeti e loro dipendenti, rapsodi, attori, coreuti, impresarî, artefici di suppellettili d'ogni sorta, spe- c cialmente per la toeletta femminile. E avremo perciò bisogno di un maggior numero d'inservienti; o non credi che si abbia altresì bisogno di pedagoghi, di balie, di nutrici, di cameriere, di parrucchieri e ancora di pasticcieri e di cuochi? E per giunta avremo anche bisogno di porcai — tutto questo difatti nella città come si era tracciata prima, non c'era, chè non occorreva — ma in questa qui sono indispensabili anche costoro. E ci sarà pure bisogno degli altri animali in gran copia, se c'è chi voglia cibarsene; o non ti pare?

E come no?

E quindi, vivendo a questo modo, ci occorreranno dei d medici ben più che non vivendo al modo di prima?

Ben più, certo.

XIV. — E forse il territorio, una volta bastevole a quei di prima, diverrà piccolo di bastevole che era. O come diciamo?

Così, rispose.

Dovremo dunque noi risecare qualche cosa dal territorio dei vicini, se vogliamo avere dei campi sufficienti a pascolare e ad arare; e i vicini ⟨ risecare ⟩ per loro conto dal nostro, se quelli pure si daranno ad uno sconfinato acquisto di beni, avendo oltrepassato il limite del necessario? e

Inevitabilmente, Socrate, disse.

E dopo ciò faremo guerra, Glaucone? O che avverrà?

Proprio questo, rispose.

E per ora, Glaucone, diss'io, non vogliamo accennare se la guerra produrrà un bene o un male, ma questo solo: che si è trovata in ciò l'origine della guerra, donde soprattutto nascono alle città ⟨ tanti ⟩ mali e privatamente e pubblicamente, quando nascono.

Senza dubbio.

E così, caro mio, è necessario che la città s'ingrossi 374 ancora e non di poco, ma di tutto un esercito che esca a combattere con gli assalitori in difesa di tutto quello che la città possiede e di quelle altre cose che or ora dicevamo.

E che?, diss'egli; i cittadini stessi non bastano?

No, diss'io, se tu e tutti noi ci siamo trovati pienamente d'accordo, quando fondavamo la città. Noi, credo, se ti rammenti, eravamo d'accordo nel dichiarare impossibile che un solo individuo esercitasse bene molte arti.

È vero, disse.

Orbene, diss'io, la lotta in guerra non ti pare che sia b da condurre con arte?

E come!, disse.

E ti pare dunque che dell'arte del calzolaio ci si debba dare maggior pensiero che di quella della guerra?

Oh, no!

Ma dunque, mentre al calzolaio imponevamo di non mettersi a fare insieme nè l'agricoltore nè il tessitore nè il costruttore di case, ma unicamente il calzolaio, affinchè l'opera dell'arte sua ci riuscisse perfetta, e così del pari a ciascuno degli altri ⟨ operai ⟩ assegnavamo quel solo compito a cui c fosse per natura adatto ed in cui, libero da ogni altra occupazione, attendendovi per tutta la vita, non lasciandosi sfuggire i momenti opportuni, avrebbe dovuto far bene; ciò poi che si riferisce alla guerra non è forse della maggiore importanza che sia fatto bene? O è ⟨ un mestiere ⟩ così facile, che uno il quale faccia anche l'agricoltore o il calzolaio o eserciti qualsiasi altra arte, sarà ad un tempo un buon soldato; laddove un abile nel gioco del tavoliere o in quello dei dadi non diverrebbe nessuno che non vi si fosse esercitato fin da ragazzo, ma ci avesse atteso soltanto a d tempo perso? E basterà invece prendere uno scudo o qualche altra arma o arnese guerresco, perchè uno diventi lì per lì un abile oplita o un combattente esperto in qualsiasi forma di battaglia; mentre degli altri arnesi non ce n'è nessuno che, preso appena in mano, renda qualcuno operaio o atleta,

o riesca utile a chi non abbia acquistato la scienza di ciascuna cosa, nè vi si sia addestrato sufficientemente?

Oh, diss'egli, quanto preziosi sarebbero in tal caso gli arnesi!

XV. — Sicchè, diss'io, quanto più importante è l'opera dei custodi, tanto più, a preferenza d'ogni altra, richiederà e tempo moltissimo e per giunta arte e cura somma. e

Oh, lo credo!, rispose.

E non pure un'indole acconcia a codesta professione?

E come no?

Sicchè sarà, come pare, compito nostro scegliere, se ne siamo capaci, quali e di che sorta siano le indoli acconce alla custodia della città?

Nostro, sicuramente.

Per Zeus, diss'io, non ci siamo dunque addossati un compito di poco rilievo; tuttavia non dobbiamo ritrarcene vilmente, per quanto almeno ce ne basti il potere.

No davvero, disse.

E credi tu dunque, diss'io, che come guardiano l'indole 375 d'un cane di razza generosa differisca da quella di un nobile giovane?

Che cosa vuoi dire?

Che ciascuno dei due, per esempio, dev'essere acuto nel sentire il nemico, veloce nel rincorrerlo e forte per giunta, quando, ghermitolo, si deva battere con esso.

Certo, disse, deve possedere tutte queste qualità.

E coraggioso anche, se dovrà battersi bene.

E come no?

Ma coraggioso poi vorrà forse essere uno che non sia fiero, o cavallo o cane o altro animale qualunque? O non b hai notato che imbattibile e inespugnabile è la fierezza, che rende ogni anima, in cui sia, impavida e invincibile?

L'ho notato.

È chiaro, dunque, quali siano le qualità fisiche che un custode deve avere.

Sì.

Ed anche quali siano le qualità dell'animo: deve essere fiero.

Anche questo.

Ma come poi, Glaucone, diss'io, è possibile che non siano feroci tra loro e con gli altri cittadini, quando siano per natura d'un'indole cosiffatta?

Per Zeus, diss'egli, non è facile.

c Senonchè bisogna pure che siano miti coi loro ed aspri solo coi nemici; in caso diverso, non aspetteranno che altri ne facciano strage, ma saranno essi a prevenirli in questo.

È vero, disse.

E dunque, ripresi, che cosa faremo? Dove troveremo un'indole ad un tempo mite e magnanima? Giacchè, credo, un'indole mite è l'opposto d'un'indole fiera.

Evidentemente.

Ma pure chi mancasse dell'una o dell'altra di queste due qualità, non potrebb'essere un buon custode. Ora, questo ha dell'impossibile; e così risulta forse impossibile che un buon custode ci sia.

d Lo temo, disse.

E io, dopo qualche momento d'incertezza e dopo di aver ripensato a ciò che s'era detto prima: Giusta, dissi, amico mio, è questa nostra incertezza; perchè abbiamo perduto di vista l'esempio che ci eravamo proposto.

Come dici?

Non s'è tenuto presente che ci son pure delle indoli quali non abbiamo creduto 〈 che ci fossero, indoli 〉 che posseggono queste qualità opposte.

E dove?

Si può vederlo e in altri animali e soprattutto in quelli e che paragonavamo al custode. Perchè dei cani generosi da natura l'indole, credo, è questa: d'essere verso i familiari e i conoscenti, quanto più si può, mitissimi; e verso gli sconosciuti il contrario.

Lo so, certo.

Questo dunque, diss'io, è possibile, e non cerchiamo cosa contraria alla natura, se vogliamo che tale sia il custode.

Pare di no.

XVI. — E sembra a te per dippiù che chi dev'essere atto a guardare, oltre ad esser fiero, abbia anche bisogno d'essere per natura amico del sapere?

376 E come poi?, disse. Non t'intendo.

Anche questo, diss'io, puoi vederlo nei cani, ed è una qualità ammirabile di questo animale.

Quale?

Che quando scorga una persona ignota, scortala appena, sebbene non ne abbia avuto alcun male, brontola; e quando una persona nota, le fa festa, sebbene non ne abbia avuto alcun bene. O non hai ancora ammirato questo?

Non ci avevo badato molto finora, disse; ma che così suppergiù faccia, è sicuro.

b Ma è pure uno squisito tratto della sua indole e da vero amico del sapere.

E perchè?

Perchè, diss'io, un'apparenza amica da un'apparenza nemica non da altro la distingue, che dal conoscere l'una e ignorare l'altra. Ora, come non sarebbe amico dell'imparare chi dalla conoscenza e dall'ignoranza discerne il proprio dall'altrui?

È impossibile, rispose, che non sia così.

Ma certo, ripresi, l'amico dell'imparare è tutt'uno con l'amico del sapere.

Difatti, disse, è tutt'uno.

Sicchè con piena fiducia possiamo ammettere anche nell'uomo che, se dev'essere amico coi suoi e coi conoscenti, c dovrà essere da natura amico dell'imparare e del sapere.

Ammettiamolo, disse.

Sicchè, secondo noi, sarà per natura amico del sapere e fiero e veloce e robusto chi dovrà riuscire un perfetto custode della città.

Precisamente, disse.

Costui dunque sarà così. Ma in che modo poi ci si alleveranno e ci si educheranno costoro? Ed è utile per noi
d procedere ad una simile indagine, se vogliamo vedere quello per cui indaghiamo tutto ciò: in che modo, cioè, la giustizia e l'ingiustizia si generano nella città? affinchè non si smetta un discorso che può tornarci a proposito, o non si entri in una troppo lunga divagazione.

E il fratello di Glaucone: Senza dubbio, disse; quanto a me, io mi attendo che questo esame contribuisca al nostro scopo.

Ed io: Per Zeus, dissi, no, caro Adimanto, non si deve certo trascurarlo, neppure se dovesse per caso riuscirci un po' lungo.

No davvero.

Su dunque, come se raccontassimo una favola, e non
e avessimo di meglio a fare, educhiamo a parole questi uomini.

Ma sì che bisogna farlo.

XVII. — Ebbene, quale ne sarà l'educazione? O è difficile trovarne una migliore di quella trovata da gran tempo? Ed è, credo, pe' corpi la ginnastica, per l'anima la musica?

Difatti.

E non cominceremo a educare con la musica prima che con la ginnastica?

E come no?

E tu ammetti, dissi, che i discorsi facciano parte della musica; o no?

Secondo me, sì.

377 E i discorsi sono di due specie, l'una vera, l'altra falsa?

Sì.

E bisognerà educarli negli uni e negli altri, ma dapprima nei falsi?

Non intendo, disse, che cosa vuoi dire.

Non sai, diss'io, che ai bambini cominciamo dal raccontare delle favole? E questo genere di discorsi, a definirlo

nel suo complesso, è, credo, menzogna, per quanto ci sia in esso anche del vero. E coi fanciulli noi ci serviamo di favole prima di mandarli ai ginnasî. b

Così è.

Dicevo dunque appunto questo: che della musica conviene valersi prima che della ginnastica.

Giustamente, disse.

Ora non sai tu che d'ogni opera il principio è della maggiore importanza, massime per un essere giovane e tenero? Perchè allora soprattutto si plasma e si fissa quella qualsiasi impronta che si vuol vedere impressa in ciascun individuo.

Precisamente.

E permetteremo dunque così alla leggera che i fanciulli odano delle favole, quali che siano e composte da chi si sia, e accolgano nelle loro anime delle opinioni in massima parte contrarie a quelle che, quando siano adulti, secondo noi, devono avere?

Non lo permetteremo in alcun modo.

Ed allora per prima cosa si dovrà, pare, vigilare su' compositori di favole; e quella che compongano bella, approvarla; quella, invece, che non sia tale, riprovarla; e le approvate persuaderemo alle bambinaie ed alle madri di narrarle ai fanciulli, e plasmare le anime loro con le favole ben più che i loro corpi con le mani. Ma di quelle, che ora narrano, la maggior parte si deve rigettarla. c

E quali?, disse.

Nelle maggiori, diss'io, vedremo anche le minori. Perchè bisogna che l'impronta sia la stessa e che lo stesso effetto possano produrre così le maggiori come le minori. O non credi? d

Secondo me, sì, disse. Ma non ho in mente neanche quali tu chiami le maggiori.

Quelle, risposi, che ci narravano Esiodo, Omero e gli altri poeti. Giacchè son questi, credo, che, componendo per gli uomini delle favole menzognere, le narravano e le narrano tuttora.

E quali sono?, disse; e che ci trovi da biasimare?

Quello, diss'io, che innanzi tutto e soprattutto convien biasimare, specie quando si dicano delle menzogne non belle.

A che alludi?

e Quando uno, volendo rappresentarsi a parole quali sono e dei ed eroi, li raffiguri male, come un pittore il quale dipinga cose che non somigliano punto agli oggetti che pretendeva di riprodurre con la pittura.

E difatti, disse, è giusto biasimare cose siffatte. Ma come e quali diciamo che siano?

Innanzi tutto, diss'io, la maggiore menzogna, e in cose del maggior momento, la disse chi contro ogni convenienza e verità pretese che Urano avesse fatto ciò che Esiodo (1) afferma che egli facesse, e che Crono dal canto suo ne lo avesse punito. Quand'anche gli atti di Crono e la pena 378 inflittagli dal figlio fossero veri, non si dovrebbe, credo, narrarli con tanta leggerezza a persone inesperte e giovani, ma converrebbe soprattutto tacerli; e, se pure ci fosse qualche necessità di narrarli, che li udisse in tutta segretezza il minor numero di persone, e dopo di aver sacrificato non un maialetto (2), ma celebrato un grande e insolito sacrifizio, in modo che potessero udirli quanti meno è possibile.

E in effetti, diss'egli, codesti sono discorsi scabrosi.

b E da non tenere, soggiunsi, Adimanto, nella nostra città; come non è neppure da far sentire ad un giovane, che, se commettesse le maggiori ingiustizie, non farebbe nulla di strano; e neanche, d'altronde, se punisse con qualunque mezzo un padre che ne commettesse per conto suo; ma agirebbe come i primi e i sommi tra gli dei.

No, per Zeus, diss'egli, neanche a me paiono cose opportune a dirsi.

---

(1) *Teog.* 154-81.

(2) Come era di rito nelle cerimonie di iniziazione ai Misteri Eleusini.

E neppure, diss'io, addirittura che dei muovono guerre a dei e tendono loro insidie e combattono — chè non è neppur vero — se per poco vogliamo che i futuri custodi c della città ritengano cosa turpissima il divenire nemici gli uni degli altri. E men che mai bisogna favoleggiar loro di battaglie di giganti e mostrarle ad essi ricamate e narrar loro tante altre inimicizie di ogni sorta di dei e di eroi coi loro parenti e familiari. Ma se c'è modo per indurli a credere che nessun cittadino si è mai inimicato con un altro e che ciò non è neanche santo; questo piuttosto devono d fin dall'infanzia dire ai ragazzi le vecchie e i vecchi; e per quelli che siano più avanti negli anni costringere anche i poeti a comporre delle favole dirette al medesimo fine. Ma raccontare che Era fu incatenata dal figlio (1), che Efesto fu precipitato giù dal padre, perchè voleva correre in difesa della madre battuta (2), e tutti quei conflitti tra gli dei (3), quanti ne ha narrati nei suoi poemi Omero; ⟨ son racconti che ⟩ non si devono ammettere nella città, siano o no poetati in un senso allegorico. Giacchè un giovane non è in grado di distinguere ciò che è allegoria e ciò che non è; ma ogni impressione che in quella età accolga ⟨ nell'animo ⟩ suol divenire incancellabile ed immutabile. E perciò forse e bisogna fare il possibile, perchè le prime cose che ascoltano i giovani, le ascoltino raccontate nella forma più adatta ad ispirare loro la virtù.

XVIII. — È difatti ragionevole, disse. Ma se uno daccapo ci domandasse quali sono queste cose e quali le favole da raccontare, quali potremmo dire che siano?

Ed io risposi: Adimanto, nè io nè tu in questo momento siamo poeti, ma fondatori di città; e a fondatori di città 379

---

(1) È errata la citazione, in alcuni commenti, di *Il.* XV 18 sgg., ove è detto dell'incatenamento di Era per mano non di Efesto, ma di Zeus; il mito in cui figura Efesto, che mandò ad Era, sua madre, un trono d'oro con catene, è ignoto ad Omero. Il primo accenno pare si trovasse in Pindaro.

(2) *Il.* I 586-94.

(3) *Il.* XXI 385-519.

si addice di conoscere i tipi secondo cui devono favoleggiare i poeti, e fuori dei quali se poeteggino, non si deve permetterlo; ma non spetta loro di comporre essi medesimi delle favole.

Giusto, disse; ma questo appunto: i tipi, nel trattare degli dei, quali potrebbero essere?

Suppergiù questi, diss'io: quale il dio si trova d'essere, tale appunto bisogna sempre rappresentarlo, sia che se ne canti in un poema epico o in una lirica o in una tragedia.

Bisogna, di sicuro.

b E il dio non è essenzialmente buono e non si ha da rappresentarlo così?

Certamente.

Ma di ciò che è buono, niente è nocivo. O non ti pare?

Così mi pare.

E nuoce forse ciò che non è nocivo?

In nessun modo.

E ciò che non nuoce fa forse del male?

Neppur questo.

E ciò che non fa punto male non può neppure esser causa di male?

E come potrebbe?

Ma il bene non è forse giovevole?

Sì.

È dunque causa di prosperità?

Sì.

Il bene quindi non è causa di tutte le cose, ma soltanto delle buone; delle cattive, no.

Perfettamente, disse.

c E però neanche Iddio, dissi, poichè è buono, può esser causa di tutte le cose, come la gente dice, ma soltanto di poche è causa agli uomini, delle molte no. Difatti, i beni sono in molto minor numero dei mali; e de' beni non s'ha da attribuire la causa a nessun altro; dei mali invece bisogna cercare le cause in altre cose, quali che siano, ma non in Dio.

Mi pare verissimo, disse, ciò che tu dici.

Sicchè, ripresi, non è da accogliere questa erronea asserzione, sia essa d'Omero o d'altro poeta, il quale stoltamente erri e dica: d

Perchè due dolii stanno sul limitare di Zeus,
l'uno di liete, l'altro di tristi sorti ripieno;

e a chi Zeus, mescolandole, dia entrambe queste cose,

questi ora è oppresso dal male, or gode del bene (1);

e a chi no, ma abbia soltanto dei mali,

questo la cruda fame per l'alma terra lo incalza;

nè che Zeus sia per noi come un dispensiere, e

che beni e mali ci appresti.

XIX. — Quanto poi alla violazione dei giuramenti e della tregua che Pándaro violò (2): se qualcuno affermi che avvenne con l'intervento di Atena e di Zeus, non lo loderemo; nè se parli d'una contesa tra gli dei promossa da Themis e da Zeus (3); e neppure, daccapo, è da permettere 380 che i giovani ascoltino, come Eschilo (4) dice, che

Iddio la colpa nei mortali genera,
quando in tutto una casa abbatter voglia.

Ma se qualcuno in un poema, nel quale vi siano di questi giambi, narri le sventure di Niobe o dei Pelopidi o quelle della guerra troiana o altre siffatte: o non gli si deve lasciar dire che sono opera d'un dio; ovvero, se di un dio, deve trovare per esse una ragione a un dipresso come quella che noi ora le cerchiamo, e dire che Iddio operò giustamente b

(1) *Il.* XXIV 527-30. I due versi seguenti non sono di Omero; ignoriamo di quale poeta siano.

(2) *Il.* IV 69 sgg.

(3) Non si tratta del racconto dell'*Iliade* XX 1-74, bensì della gara della bellezza fra Atena, Era ed Afrodite.

(4) Fr. 159 (160).

e bene, e quelli, puniti, si giovarono del castigo; ma che coloro, che pagarono il fio, fossero sventurati e proprio un dio li rendesse tali, questo al poeta non si deve lasciar dire. Se invece dicessero che avevano bisogno di castigo, come sventurati, che erano, essendo cattivi, e che, pagando il fio, furono giovati dal dio; questo, sì, è bene lasciarglielo dire. Ma affermare che diventi per altri causa di male un dio che è buono, si deve impedire in ogni modo che qualcuno lo dica nella propria città, se questa dev'essere retta da buone leggi; o che lo senta dire, sia egli più giovane o più c vecchio, da chi componga favole in versi o in prosa, come cose che nè a dirle, se si dicono, sono sante, nè sono giovevoli a noi o di accordo con se stesse.

Questa legge, disse, io la voto con te e l'approvo pienamente.

Ebbene, diss'io, questa potrebbe essere una delle leggi concernenti gli dei e uno dei tipi, secondo cui bisogna che chi parla parli e chi poeteggia poeteggi: che la divinità non è causa di tutte le cose, ma delle buone soltanto.

E, disse, basta di certo.

d E che penseresti poi di quest'altra? Credi tu che il dio sia un mago e che, quasi per tenderci un agguato ci apparisca ora in una sembianza, ora in un'altra, talvolta trasformandosi egli medesimo col mutare il proprio aspetto in molte forme, talvolta ingannando noi e facendoci di sè credere delle cose di questo genere; o piuttosto che egli sia un essere semplice e che meno d'ogni altro esca dalla propria sembianza?

Sul momento, disse, non so cosa rispondere.

E a questa domanda poi? Non è necessario, se alcunchè e esca dalla propria sembianza, che la muti o di per se stesso o per opera di qualcun altro?

Necessario.

Ma ciò che è perfetto non sarà forse meno di tutto alterato e mosso per opera di un'altra cosa? Per esempio, un corpo, che sia sanissimo e robustissimo, non sarà men d'ogni

altro alterato da cibi, da bevande e da fatiche; e ⟨ così del pari ⟩ una pianta da calori, da venti e da accidenti simili?

Come no?

E un'anima, che sia la più virile e la più intelligente, non sarà forse meno d'ogni altra turbata e alterata da qualche accidente esterno? 381

Sì.

E, credo, per la stessa ragione tutto ciò che è composto: suppellettili, edificî, vesti, quando siano ben fatte ed in buon assetto, saranno alterate il meno possibile dal tempo e dagli altri accidenti.

Così è.

Sicchè tutto ciò che, o per natura o per arte o per l'una e per l'altra, è eccellente, subirà il meno possibile qualche b mutazione per opera d'altro.

Pare.

Ma Iddio e le cose sue sono perfette sotto ogni riguardo.

E come no?

Sicchè, per questa ragione, men di tutto Iddio può rivestire molteplici forme.

Men di tutto, certo.

XX. — Ma non potrà forse egli stesso mutare e alterare se stesso?

Evidentemente, disse, se però è vero che s'altera.

E forse muta se stesso in qualche cosa di meglio e di più bello, o in qualche cosa di peggio e di più brutto di se stesso?

Necessariamente, disse, in qualche cosa di peggio, se è c vero che s'altera; giacchè non diremo che il dio sia manchevole di bellezza e di virtù.

È verissimo quel che dici, risposi. E poichè è così, pare a te, Adimanto, che ci sia qualcuno tra gli dei o tra gli uomini, il quale volontariamente assuma una forma peggiore?

Impossibile, rispose.

Impossibile è dunque, ripresi, che la divinità voglia alterare se stessa; ma, essendo, come è credibile, ciascuno degli dei bellissimo ed ottimo in sommo grado, egli rimarrà sempre assolutamente nella sua propria forma.

Questo, disse, mi sembra affatto necessario.

d E perciò, diss'io, mio eccellente amico, nessun poeta ci dica che

gli dei, di pellegrini vaganti assunto l'aspetto,
sotto ogni forma in giro per le cittadi sen vanno (1);

e nessuno neanche mentisca sul conto di Proteo (2) e di Tetide (3), e non introduca nemmeno nè in tragedie nè in altri poemi Era trasformata in una sacerdotessa che vada questuando

d'Inaco, fiume argivo, a pro delle alme figlie (4);

e e non ci si spaccino tante altre di siffatte menzogne. Dal canto loro poi nemmeno le madri, persuase da costoro, atteriscano i bambini narrando de' miti a sproposito, col dire che taluni iddii vanno in giro la notte sotto l'aspetto di stranieri in gran numero e d'ogni sorta; affinchè da una parte non bestemmino gli dei e dall'altra non rendano nel tempo stesso più paurosi i figliuoli.

Che se ne guardino bene!, disse.

Ma che forse, diss'io, mentre gli dei sono essi medesimi tali da non mutare aspetto, creino in noi l'opinione d'apparirci sotto le forme più svariate, ingannandoci e illudendoci?

Forse, disse.

382 E che? diss'io; vorrebbe un dio mentire a parole o a fatti, presentandoci una vana parvenza?

Non so, diss'egli.

---

(1) *Od.* XVII 485-86.
(2) *Od.* IV 456-58.
(3) Pindaro, *Nem.* IV 62 sgg.; Tetide, restia alle nozze con Peleo, si trasformò in vari animali feroci e persino in fuoco. Cfr. Sofocle, fr. 584.
(4) Eschilo, fr. 168 (170).

Non sai, diss'io, che la vera menzogna, se è lecito dire così, l'odiano tutti, dei e uomini?

Che vuoi dire?, chiese.

Questo, diss'io: che in ciò che ciascuno ha in sè di più importante e circa le cose più importanti, nessuno, credo, vuole spontaneamente ingannarsi, ma in ciò soprattutto teme di vedere annidato il falso.

Non intendo ancora, diss'egli.

Perchè, ripresi, tu pensi ch'io dica qualche cosa di tra- b scendente. Io invece dico che ingannarsi e rimanere ingannato nell'anima circa la realtà delle cose ed essere ignorante ed avere e serbare nell'anima il falso, è cosa a cui tutti si ribellano e tutti in particolar modo l'odiano in un caso siffatto.

E molto, disse.

Ma, rigorosamente parlando, come or ora dicevamo, si può chiamare vera menzogna appunto questa: l'ignoranza che ⟨ s'annida ⟩ nell'anima di chi s'inganna; poichè la menzogna nelle parole è un'imitazione di ciò che accade nell'anima, ed un'immagine nata più tardi, non una menzogna assolutamente pura. Non è forse così? c

Senza dubbio.

XXI. — Sicchè la vera menzogna è odiata non solo dagli dei, ma anche dagli uomini.

Mi pare.

Ma la menzogna nelle parole, quando e a chi è utile, così da non meritare odio? Non forse verso i nemici e verso quelli che diciamo amici, quando o per follia o per stoltezza tentino di fare qualche cosa di male? Non è allora che per distornerli la menzogna, come una medicina, diventa utile? d Ora, nella composizione dei miti, a cui poc'anzi si accennava, poichè ignoriamo come stiano realmente quegli antichi fatti, se alla menzogna diamo quanto più è possibile apparenza di vero, non la rendiamo con ciò utile?

È proprio vero, diss'egli.

Orbene, per quale di queste ragioni la menzogna può essere utile al dio? Forse, perchè ignora gli antichi fatti, mentirà nel raffigurarseli?

Sarebbe davvero ridicolo, disse.

Sicchè nel dio un poeta bugiardo non c'è.

Non mi pare.

Ma mentirà forse perchè teme i nemici?

e Eh, ci vuole ben altro!

Ma per la stoltezza o la follia dei suoi amici?

Ma nessuno, disse, degli stolti o dei folli è amico degli dei.

Non c'è dunque nessuna ragione perchè un dio possa mentire.

Non c'è.

Per ogni verso dunque il demonico e il divino non può mentire.

In tutto e per tutto, disse.

Cosicchè Dio è un essere addirittura semplice e verace nei fatti e nelle parole, e nè si muta egli stesso nè inganna altri o con parvenze o con discorsi o con segni, nè nella vita reale nè nei sogni.

383 Così, disse, pare anche a me da ciò che hai detto.

Tu dunque concedi, ripresi, che questo sia un secondo tipo, conforme a cui si deve parlare e poetare degli dei, ⟨ mostrando che ⟩ nè come de' prestigiatori essi trasmutino se medesimi, nè con menzogne ci fuorviino a parole o a fatti?

Lo concedo.

D'Omero dunque loderemo molti tratti, ma non questo: l'invio del sogno da parte di Zeus ad Agamennone (1);

b e nemmeno d'Eschilo possiamo lodare quel passo nel quale Tetide afferma che Apollo, cantando nelle nozze di lei, le predice

> *una prole felice, destinata*
> *a lunga vita, da ogni morbo immune;*
> *e, detta la mia sorte ai numi cara,*

---

(1) *Il.* II 1-34.

un peana intonò che al cor mi giunse,
lieto augurio e conforto. Ed io sperai
che di Febo il divin labbro, ricolmo
di scïenza profetica, non fosse
di menzogna capace. Ed è lui stesso,
lui che l'inno cantò, lui che al convito
assistè, lui che tali cose disse,
lui stesso quello che il m i o figlio ha ucciso (1).

Quando uno dica siffatte cose degli dei, noi ce ne sdegneremo e non gli concederemo il Coro (2), nè permetteremo che i maestri se ne servano per educare i giovani, se i custodi devono riuscire pii e divini quanto più è possibile ad uomo. c

Io per me, disse, sono in tutto e per tutto d'accordo con te su queste norme e me ne varrei come di leggi.

(1) Fr. forse del dramma Ὅπλων κρίσις, il giudizio delle armi di Achille: 350 (351).

(2) Nei teatri di Atene lo Stato concedeva ai poeti tragici e comici il Coro per la rappresentazione delle loro produzioni, ma poteva anche rifiutarlo.

LIBRO III.

ARGOMENTO

Socrate, continuando, consiglia di non dire cose che facciano temere la morte, idea dannosa per coloro che dovranno essere dei guerrieri; e perciò converrà cancellare tutti i versi dei due poemi omerici in cui si parla dell'oltretomba e rigettare anche i nomi terribili che ad essa si riferiscono, e bandire piagnistei e lamenti per la perdita di persone care e di uomini illustri e gli sfoghi di dolore di eroi e di dei. Biasimevole è pure il riso smodato di questi. Tornando a dire della menzogna, di cui Socrate ha già toccato (nel libro II), inutile agli dei, ma utile agli uomini, avverte che per quanto si debba fare il massimo conto della verità, la menzogna è lecita, in certi casi, ai reggitori della città, ma chiunque altro vi ricorra va punito. Nei giovani bisogna infondere la temperanza, che non consiste soltanto nella moderazione dei piaceri del corpo e dei sensi, bensì essenzialmente nell'obbedienza ai reggitori, che siano alla loro volta temperanti. Meritano dunque approvazione i luoghi di Omero in cui è messa in rilievo tale obbedienza, e invece vanno disapprovati quelli in cui si narra di casi di disobbedienza, e di ribellione e di scelleratezze di dei e di eroi. Sono racconti che possono ingenerare nei giovani una grande facilità a commettere il male. Quanto poi agli uomini in particolare, poeti e prosatori sbagliano di grosso dicendo che gl'ingiusti sono felici, i giusti al contrario infelici, e che la giustizia è un bene per gli altri, ma un danno per l'uomo giusto (I-V).

Le ultime precedenti considerazioni riguardano la sostanza dei racconti, ma occorre anche esaminarne la forma, perchè si sappia che cosa si deve dire e come va detta. Premesso che tutto quanto dicono mitologi e poeti è un racconto di eventi o presenti o passati o futuri, osserva che il racconto può avere tre forme: o essere semplice, o fatto per imitazione o di entrambi i modi. Nel primo

caso parla il poeta stesso; nel secondo egli conforma se stesso a un altro o nella voce o nella figura, cioè appunto imita, ossia rappresenta per mezzo d'imitazione; nel terzo, usa ad un tempo la forma semplice e l'imitativa, alternandole. La forma imitativa è propria della tragedia e della commedia; la semplice, in particolare, dei ditirambi; quella che le adopera entrambe, dell'epica. I custodi della città, dovendo essere dispensati da ogni altra arte, bisogna che nè facciano, nè imitino; ma se hanno ad imitare, imitino, fin da fanciulli, esclusivamente però, uomini coraggiosi, temperanti, pii, liberi e altri siffatti; ogni altra imitazione o contraffazione sia bandita, chè sarebbe dannosa al corpo, alla voce e alla mente. E nel parlare si valgano di entrambe le forme, dell'imitazione e del semplice racconto. Se nella città, dove ognuno esercita la propria arte, venisse uno straniero abile ad assumere qualsivoglia figura e ad imitare qualsivoglia cosa, noi lo venereremmo, ma lo manderemmo in un'altra città, servendoci, occorrendo, di un poeta o mitologo più austero e meno piacevole, ma che imitasse la dizione dell'uomo probo e nel parlare si tenesse nei limiti stabiliti dalle leggi per l'educazione dei nostri guerrieri. Rimane a dire, avverte poi Socrate, del canto e della melodia. La melodia consta di tre elementi, parole, armonia e ritmo, i quali due ultimi debbono corrispondere al primo; e poichè vanno banditi dalla città lamenti e piagnistei, sono da bandire la musica lidia mista, la lidia acuta e le altre congeneri, tutte querule, e medesimamente la ionica e la lidia, per la loro mollezza. Si adotteranno quindi soltanto, dice Glaucone, le armonie doriche e frigie, che Socrate confessa di non conoscere; egli vuole l'armonia che può imitare convenientemente le voci e gli accenti di un uomo coraggioso in guerra, e afferma che basteranno per la città la lira e la cetra, e per la campagna la zampogna. È necessario parlare anche dei ritmi, pei quali Socrate si rimette alla scienza di Damone, dopo aver osservato che debbono essere evitati quelli svariati e di più movimenti, e adoperati quelli che esprimono una vita ordinata e coraggiosa, costringendo il metro e la melodia a conformarsi alle parole e non queste all'uno e all'altra. Ad esaurire la trattazione dell'argomento si discorre in fine della musica, premettendosi il consiglio di provvedere a che i giovani possano trarre profitto da tutto ciò che valga, col colpire la loro vista e il loro udito, a renderli amanti della bellezza, al quale scopo bisogna porre certi limiti non solo ai poeti, ma anche a tutti gli artefici, nelle cui opere nulla ci dovrà essere di licenzioso e di sconveniente. La musica è il più perfetto mezzo di educazione che si possa trovare: penetra col ritmo e l'armonia nell'anima, portandovi la convenienza, fa avvertire subito ogni imperfezione in qualunque cosa, crea il senso del bello e nobilita l'amore (VI-XII).

I giovanetti vanno educati anche nella ginnastica sin da fanciulli, tenendo presente che un corpo buono non può far buona un'anima, ma al contrario l'anima buona rende migliore il corpo. I custodi debbono perciò anzitutto guardarsi dall'ubbriachezza; hanno poi bisogno di una dieta bene regolata, non certo del regime alimentare degli atleti di professione, che pei custodi sarebbe estremamente nocivo. Moderazione in tutto è per loro necessaria; come la semplicità nella musica produce temperanza nelle anime, la semplicità nella ginnastica, buona salute nei corpi. Un'educazione cattiva anche riguardo alla ginnastica richiederebbe la necessità di medici e di giudici per tutti, compresi anche coloro che sono stati educati liberalmente. Socrate crede che una città bene ordinata non abbia bisogno di molti giudici e di molti medici, occorrendo l'opera dei giudici a quanti per ineducazione sono costretti a valersi di una giustizia imposta da altri, l'opera dei medici agli ignavi e a coloro che per un regime sbagliato sono pieni di malanni. Certamente però la città deve avere e medici e giudici, eccellenti gli uni e gli altri; i primi, che abbiano fatto in se stéssi esperienza di molte malattie, i secondi, medici delle anime, che non abbiano l'anima corrotta dalla malvagità e abbiano fatto lunga esperienza sopra gli altri e quindi siano vecchi. I servigi dei medici e dei giudici, in favore soprattutto dell'anima, vanno regolati con leggi speciali. Concludendo riguardo alla musica e alla ginnastica come mezzi di educazione Socrate avverte che non è da credere che la musica educhi l'anima, e la ginnastica il corpo; l'anima la educa anche la ginnastica. Musica e ginnastica contribuiscono a mettere d'accordo la parte filosofica e la parte irascibile dell'anima, accordo assolutamente indispensabile. Egli ritiene che la musica e la ginnastica siano state date da un dio agli uomini per la fierezza e per l'amore al sapere, e non già per l'anima e per il corpo, se non in via accessoria (XIII-XVIII).

Esaurita così la trattazione circa l'educazione e l'allevamento, Socrate si occupa di coloro che dovranno governare la città e di coloro che dovranno essere governati, rispettivamente i più vecchi e i più giovani. Quelli siano sempre gli uomini migliori e i più competenti come custodi nella difesa della città e intelligenti e vigili nella cura di essa e i più zelanti nel fare per tutta la loro vita ciò che riterranno utile. E andranno sottoposti a prove di varie specie per saggiare le loro attitudini, e bisognerà assicurarsi che i loro costumi siano irreprensibili. Scelti così, meriteranno di essere veramente custodi perfetti contro i nemici esterni e gli amici interni, questi perchè non possano fare del male; e avranno come coadiutori nel governo i giovani. Nè tutto ciò basta pel benessere della città; è necessario che quanti vivono in essa siano fratelli quali

realmente sono, governanti e governati, tutti essendo nati dalla stessa madre, la terra, genitrice e nutrice universale, come si rileva da una nota favola fenicia. Il Dio che ha plasmato gli uomini mischiò in alcuni dell'oro, in altri argento e ferro e rame, e di ciò debbono tener conto i governanti assegnando ciascuno alla classe che gli si addice (XIX-XXI).

Quanto ai guerrieri in particolare, sappiano tener a freno dentro alla città i ribelli, e respingere i nemici esterni, e abbiano una retta educazione, perchè siano alleati benevoli dei cittadini. Venga loro fornita un'abitazione adatta; non posseggano nulla; siano temperanti e coraggiosi; e mantenuti a spese pubbliche. Tutte le norme che li riguardano debbono essere sancite per legge (XXII).

386 **I.** — Queste, diss'io, come pare, sono a un dipresso le cose che sugli dei devono udire e non udire fin da fanciulli quelli che dovranno onorare gli dei e i genitori ed avere in non piccolo pregio l'amicizia scambievole.

E credo, disse, che ci paia giustamente.

E che poi? Se devono essere coraggiosi, forse che oltre a queste, non converrà dirne anche di tali che non facciano b temere punto la morte? O pensi forse che qualcuno possa essere coraggioso quando abbia in se stesso questa paura?

No, per Zeus, diss'egli, per me non lo credo.

E che? Chi ritiene che ciò che si conta dell'Ade sia vero e terribile, credi tu che possa non temere la morte, e nelle battaglie alla sconfitta e alla servitù preferire la morte?

Niente affatto.

Bisogna dunque, a parer mio, vigilare anche su quelli che si mettono a raccontare siffatte favole e pretendere da loro che non vituperino così senz'altro le cose dell'Ade, c ma che piuttosto le lodino; perchè ciò che se ne dice non è nè vero nè giovevole a quelli che dovranno essere de' guerrieri.

Bisogna certo, disse.

Cancelleremo dunque, diss'io, a cominciare da questi, tutti i versi simili ai seguenti:

Vorrei, come un villano, servir per mercede qual- [che altra

persona che di mezzi scarsezza avesse e di cibo,
piuttosto che sul mondo di tutti i morti regnare (1);

e questi:

Sì che ai mortali appaia e agl'immortali la casa
orrenda, tenebrosa, che in odio è anche agli dei (2); d

e:

Misero me! c'è dunque nella magione di Ade
anima ed ombra solo, ma non c'è senso per nulla (3);

e:

Egli soltanto ha senno; gli altri sono ombre vaganti (4);

e:

L'anima, da le membra volando, nell'Ade discese,
piangendo la sua sorte nel fior dell'etade divelta (5);

e: 387

E l'anima sotterra, a somiglianza di fumo
sparve, stridendo (6);

e ancora:

Come de' pipistrelli, d'un sacro speco nel fondo
svolazzano stridendo, quando alcun d'essi dal sasso
caggia, donde pendeano, avvinti gli uni con gli altri;
così quelle, stridendo, insiem se n'andavano (7).

Questi e tutti i versi simili, pregheremo Omero e gli altri b
poeti di non offendersi se li cancelliamo, non già perchè
non siano poetici e piacevoli a udirsi dalla gente, ma perchè
quanto più poetici, tanto meno devono esser uditi da fan-

(1) *Od.* XI 489-91; citazione, abbreviata, anche in VII 516 d.
(2) *Il.* XX 64-65.
(3) *Il.* XXIII 103-104.
(4) *Od.* X 493-95.
(5) *Il.* XVI 856-57; XXII 362-63.
(6) *Il.* XXIII 100.
(7) *Od.* XXIV 6-9.

ciulli e da uomini che devono viver liberi, pavidi del servaggio più che della morte.

Perfettamente.

II. — Sicchè, inoltre, si devono rigettare anche tutti i c nomi di queste cose terribili e paurose: Cociti e Stigi (1) e Mani (2) e spettri e quanti altri nomi dello stesso genere mettono, com'è credibile, un brivido addosso a tutti coloro che li odono. E forse per qualche altro rispetto giovano; ma i custodi noi temiamo che per siffatto brivido non ci diventino più tepidi e più molli di quanto conviene.

Ed abbiamo, disse, il diritto di temerlo.

Bisogna dunque sopprimerli?

Certamente.

Ma il tipo contrario a questi bisogna esprimerlo e poetarlo?

Evidentemente.

d E perciò sopprimeremo i piagnistei e i lamenti che si fanno per gli uomini insigni?

È necessario, disse, dacchè si son soppresse anche quelle altre cose.

E guarda se le sopprimeremo giustamente o no. Noi affermiamo che l'uomo davvero saggio d'un uomo altrettanto saggio, di cui sia anche amico, non riterrà che la morte sia una cosa terribile.

Lo affermiamo certamente.

Non piangerà quindi come per uno su cui si fosse abbattuta una sciagura terribile.

No davvero.

e Ma dicevamo anche questo: che un uomo tale è soprattutto bastevole a se medesimo, quanto a viver bene; e a differenza degli altri non ha bisogno di nessuno.

È vero, disse.

Per lui dunque non è punto terribile il rimaner privo d'un figlio, d'un fratello, di sostanze o d'altra cosa siffatta.

---

(1) I noti fiumi dell'inferno, secondo le credenze degli antichi.
(2) Le anime dei defunti.

No, di certo.

Non è quindi tal cosa che egli se ne debba lamentare, ma sopporterà con la maggior rassegnazione un simile accidente quando esso lo colga.

Oh, certo!

Giustamente dunque sopprimeremo i lamenti per gli uomini illustri e li lasceremo alle donne, anzi nemmeno alle donne serie; e degli uomini a quanti siano dappoco, affinchè ci facciano nascere lo sdegno d'una simile condotta in coloro che diciamo di voler allevare a custodia del paese. 388

Giustamente, disse.

E perciò di nuovo chiederemo ad Omero e agli altri poeti che non rappresentino Achille, il figlio d'una dea,

ora sul fianco giacente ed ora invece supino
ed ora anche prono,

che a volte si leva in piedi, con l'animo agitato, errando sul lido del mare infaticabile (1) e prende a due mani la nera polvere per cospargersene il capo (2); e neppure ch'egli prorompa in tutti quei pianti e lamenti, come poetò Omero, e neppure che Priamo, di stirpe quasi divina (3), e supplichi e si rotoli nel fango, e gli uomini tutti invochi ad uno ad uno per nome (4). Ben più che questo, gli chiederemo che non ci rappresenti gli dei che gemono ed esclamano: b

Ahimè, poveretta! oh, madre d'un prode infelice! (5).

E quand'anche rappresenti così gli dei, che non osi almeno raffigurare il sommo fra loro in maniera così falsa, da fargli esclamare: c

(1) *Il.* XXIV 10-12; la citazione non è però testuale.
(2) *Il.* XVIII 23-24.
(3) Priamo era discendente, in settimo grado, di Zeus.
(4) *Il.* XXII 414-15.
(5) *Il.* XVIII 54: parla Tetide.

Ahimè, coi m'ei occhi io vedo d'intorno alle mura
d'Ilio tratto un caro eroe, e il mio cuore ne geme (1);

e:

Ahimè, ahimè, Sarpedon, a me fra tutti il più caro,
d *per man del Menetíade Patróclo è destino che muoia!* (2).

III. — Giacchè, mio caro Adimanto, se i giovani ci sentissero dire seriamente tali cose, e non ne ridessero come di debolezze indegne ⟨de' numi⟩, sarebbe difficile che un uomo le stimasse indegne di sè e s'imponesse un castigo, ove mai gli avvenisse di dire o fare qualcosa di simile; ma senza punto arrossirne e senza alcuna fermezza d'animo,
e per piccoli accidenti intuonerebbe grandi piagnistei e lamentazioni.

Dici verissimo, disse.

Eppure non è punto conveniente, come ci mostrava testè il ⟨ nostro ⟩ ragionamento, al quale bisogna dar retta, fino a che qualcuno almeno non ci persuada del contrario con un altro ⟨ ragionamento ⟩ migliore.

Non conviene difatti.

Però, non bisogna nemmeno essere troppo proclivi al ridere; perchè di solito, quando uno si abbandona ad un riso violento, questo importa pure una violenta mutazione ⟨ dell'animo ⟩ in senso contrario.

389 Così mi pare, disse.

E perciò, se qualcuno descriva uomini rispettabili sopraffatti dal riso, non bisogna permetterlo, e molto meno se sono degli dei.

Molto meno, diss'egli.

Sicchè di Omero non ammetteremo neppure cose di questo genere:

Irrefrenato allora un riso scoppiò fra gli dei
vedendo per la sala Efesto girar zoppicando (3).

(1) *Il.* XXII 168-69; il 'sommo' è, s'intende, Zeus.
(2) *Il.* XVI 433-34.
(3) *Il.* I 599-600.

Non si deve permetterlo, stando al tuo discorso.

Sia pur mio, se così vuoi. Però, comunque, queste cose non si devono permettere. Ma anche della verità bisogna fare il massimo conto. Giacchè, se poco fa avevamo ragione di dirlo, e se in realtà la menzogna è inutile agli dei, ma utile agli uomini, come una medicina; evidentemente un rimedio siffatto è da lasciare ai medici, ma i profani non devono metterci mano. b

Evidentemente, disse.

E, se ad altri mai, è ai reggitori della città ⟨che spetta⟩ di dire il falso per ingannare o de' nemici o de' concittadini nell'interesse dello Stato; ma tutti gli altri non devono ricorrervi; anzi, se un privato mentisce ai reggitori, noi diremo che commette una colpa eguale ed anche maggiore, che se un ammalato al medico o uno scolaro al maestro di ginnastica non dica la verità sulle condizioni del proprio corpo, o un marinaio nasconda al pilota quale è realmente lo stato della nave e dei suoi compagni, così per quanto riguarda se stesso, come ⟨per quanto riguarda⟩ il resto dell'equipaggio. c

È verissimo, disse.

Talchè, se uno dei reggitori coglie uno dei cittadini che mentisca d

tra quanti sono artigiani,
sia questi un indovino o un medico o un falegna-
[*me* (1),

lo punirà come uno che introduca in città un'abitudine capace di sovvertirla e perderla al pari d'una nave.

Certamente, diss'egli, quando gli atti si conformino alle parole.

E dimmi: i giovani non devono essere temperanti?

E come no?

E della temperanza in genere le condizioni essenziali non sono poi queste: che si obbedisca ai reggitori e che

(1) *Od.* XVII 383-84.

questi sappiano governare se stessi nei piaceri del bere, e dell'amore e del mangiare?

A me certo così pare.

Sicchè diremo, se non erro, che sieno opportune delle raccomandazioni, come queste che Omero mette in bocca a Diomede:

Amico, tienti cheto e ai miei detti obbedisci (1),

con ciò che segue:

Spiranti valore gli Achei
marciavan in silenzio, ai cenni sommessi dei duci (2);

e quant'altro c'è di simile a questo.

Benissimo.

390 Ma cose invece di questa sorta:

Otre di vino, occhi di cane e cuore di cervo (3),

e quel che segue, e quante altre insolenze in prosa o in versi qualche altro inferiore ha mai pronunziato contro i reggitori, sono forse una bella cosa?

Ma tutt'altro.

Giacchè, credo, a udirle non sono davvero atte ad infondere nei giovani la temperanza. Che sotto un certo aspetto possano piacere, non è meraviglia. Ma a te che te ne pare?

Penso come te, disse.

IV. — E che? All'uomo più saggio tra tutti far dire che lo spettacolo più bello gli par di vederlo quando

le mense siano ricolme
b *di pani e di vivande ed il coppier dal cratere*
vada attingendo il vino e nelle tazze lo versi (4);

---

(1) *Il.* IV 412.
(2) *Il.* III 8 + IV 431.
(3) *Il.* I 225; Achille ad Agamennone, che pure era suo superiore.
(4) *Od.* IX 8-10; parla Ulisse.

e ti pare che a udir questo un giovane ne guadagni in temperanza? O quest'altro:

Pessima tra le morti parmi il morire di fame (1);

o che Zeus, mentre gli altri tutti, dei ed uomini, dormivano e lui solo era desto, si scordi di tutto quello che aveva già deliberato, perchè vinto dal desiderio amoroso, e resti così colpito dalla vista di Era, da non volere nemmeno ritirarsi in camera, ma voler godere lì stesso, in terra, degli amplessi di lei, dichiarando di esserne così preso dal desiderio, come non era stato neppur quando giacquero insieme per la prima volta all'insaputa dei loro genitori? (2). Nè sono da lodare neppure i lacci tesi da Efesto a danno di Ares e di Afrodite (3) in un altro caso dello stesso genere. c

No, per Zeus, ciò non mi pare atto 〈a educare〉, diss'egli. d

Ma se, credo, diss'io, si dicano o si diano prove di fermezza in ogni frangente da uomini illustri, queste, sì, bisogna averle dinanzi agli occhi ed ascoltarle, come, per esempio:

E battendosi il petto, così parlò al suo cuore:
Soffri, cuor mio; soffristi già morsi anche più gravi (4).

Senza dubbio, disse.

E neppure bisogna permettere che i nostri guerrieri siano venali o avidi di ricchezze. e

Niente affatto.

Nè si deve cantar loro

i doni piegan gli dei; i doni, i re venerandi (5);

nè lodare Fenice, il pedagogo di Achille, di avergli parlato come si deve, allorchè lo consiglia di soccorrere gli Achei, solo quando avesse ricevuto dei doni, ma senza doni, di

(1) *Od.* XII 342.
(2) *Il.* II 1-2 + XIV 293-96.
(3) *Od.* VIII 266-332.
(4) *Od.* XX 17-18; parla Ulisse.
(5) Verso, ignoriamo precisamente da chi, attribuito ad Esiodo; cfr. però Euripide, ***Medea*** 964.

non desistere dall'ira (1). Nè Achille stesso lo stimeremo o lo confesseremo così avido di guadagno, da accettare doni da Agamennone (2), e, ancora, da non voler rilasciare un 391 cadavere se non avesse ricevuto il prezzo del riscatto (3), e non consentirvi altrimenti.

Non è certo giusto, disse, lodare tratti simili.

E, diss'io, è solo per un riguardo ad Omero se io esito a dire che lo sparlare in tal modo di Achille o il credervi, ove altri lo dica, è addirittura un'empietà; e così, del pari, fargli dire all'indirizzo di Apollo:

Torto m'hai fatto, o arciero, di tutti i numi il più infesto;
per dio, la pagheresti se il modo per poco io ne avessi (4);

b e ⟨ l'asserire che egli ⟩ si rifiutasse d'obbedire al fiume (5), che pure era un dio, e fosse pronto a venire con lui alle mani; e che dei suoi capelli, già consacrati a un altro fiume, lo Spercheo, dicesse: A Patroclo l'eroe, che era già morto, intendo offrir la mia chioma (6); e che in realtà lo facesse, non è da credere. E così pure quel trascinare Ettore intorno al tumulo di Patroclo (7) e quello sgozzare i prigionieri sul rogo (8), di tutte queste cose negheremo che il racconto risponda a verità, nè lasceremo credere ai nostri ⟨ guerrieri ⟩ che Achille, figlio d'una dea e c di quel Peleo così saggio e nipote in terzo grado di Zeus (9), educato dal sapientissimo Chirone, fosse così profondamente turbato ⟨ nell'anima ⟩ da essere affetto da due mali opposti tra loro: una sordidezza accompagnata da cupidigia e per dippiù un supremo disprezzo degli dei e degli uomini.

Hai proprio ragione, disse.

(1) *Il.* IX 515 sgg.
(2) *Il.* XIX 278-81.
(3) *Il.* XXIV 502, 555, 594.
(4) *Il.* XXII 15, 20.
(5) Lo Scamandro; *Il.* XXI 122-35; 212-34.
(6) *Il.* XXIII 140-51.
(7) *Il.* XXII 395 sgg.; XXIV 14-16.
(8) *Il.* XXIII 175-83.
(9) Peleo era figlio di Eaco, figlio di Zeus, del quale pertanto Achille era nipote appunto in terzo grado.

V. — E, ripresi, non vogliamo nè credere nè dire neppur questo: che Teseo, figlio di Poseidone, e Piritoo, figlio di Zeus, movessero a rapimenti così delittuosi (1); nè che qualche altro figliuolo di dio ed eroe avesse osato commettere terribili ed empie azioni, come quelle che falsamente si narrano a scapito loro; ma dobbiamo costringere i poeti o a non asserire che costoro avessero commesso codeste azioni o ⟨ a negare ⟩ che fossero figliuoli di dei; ma le due cose insieme non dirle, e neppur tentare di persuadere i giovani che gli dei sono autori di mali e gli eroi non valgono punto meglio degli uomini (2). Giacchè, come poc'anzi dicevamo, siffatte cose non sono nè sante nè vere, dal momento che abbiamo, credo, dimostrato impossibile che gli dei siano autori di mali. d e

E come no?

E sono per di più nocive a chi le sente; giacchè ognuno sarà indulgente con se stesso, quando sia persuaso che, dunque, di simili cose ne fanno e ne facevano anche

i parenti dei numi, così prossimi
a Zeus, che dell'Ida sull'eterea
vetta un'ara sacrarono al paterno
Zeus, e nelle lor vene tuttora
il divin sangue inalterato portano (3).

392 E però bisogna finirla con codesti racconti, affinchè non generino nei giovani una grande facilità a commettere il male.

Proprio così, disse.

Orbene, diss'io, poichè stiamo distinguendo quali discorsi siano da fare e quali no, non ce n'è forse da esaminare

(1) Teseo era stato compagno di Piritoo quando questi discese nell'Ade a tentare di rapirne Persefone, e Piritoo di Teseo per aiutarlo a rapire Elena.

(2) Ma anche gli eroi erano uomini, superiori, ma uomini, e di questi avevano tutte le qualità, buone e cattive.

(3) Eschilo, *Niobe*, fr. 155; parla appunto Niobe, figlia di Tantalo, figlio di Zeus: perciò « prossimi a Zeus ».

qualche altra specie? Noi finora abbiamo esposto come si debba parlare degli dei, dei demoni, degli eroi e delle divinità dell'oltretomba.

Senza dubbio.

Ci rimarrebbe dunque a parlare degli uomini.

È chiaro.

Ma, amico mio, su questo punto per ora c'è impossibile dettaie delle norme.

E perchè?

Perchè, secondo me, dovremmo dire che poeti e prosatori, parlando degli uomini, sbagliano grossolanamente ⟨ quando asseriscono ⟩ che ce ne sono molti ingiusti, ma
b felici, e molti giusti, ma sfortunati; che l'ingiustizia è utile se rimane occulta; che la giustizia è un bene per gli altri, ma un danno per l'uomo giusto (1), e che noi proibiremo di dire tali cose, ma imporremo che i poeti ne cantino e ne favoleggino altre affatto contrarie. O non credi?

Lo so perfettamente, disse.

Se dunque convieni che io abbia ragione, ne concluderò
c che tu convieni di ciò che da un pezzo andiamo cercando.

La tua riflessione, disse, è giusta.

Sicchè, se degli uomini dovremo parlare a questo modo, per convenirne aspetteremo d'aver prima appurato in che consista la giustizia e come per natura giovi a chi l'abbia, sia che egli paia o no giusto.

Verissimo, disse.

VI. — E basti questo per ciò che riguarda la sostanza dei discorsi. Ma dopo ciò, a parer mio, si ha da esaminarne la forma; e così avremo esaminato esaurientemente e ciò che si deve dire e come si deve dirlo.

E Adimanto: Con ciò, osservò, non intendo che cosa vuoi dire.

d Ma pure, diss'io, è necessario. E forse lo capirai meglio

---

(1) Cfr. I 343 c. II 367 c.

così. Tutto quanto si dice da mitologi e da poeti non è forse un racconto di eventi o passati o presenti o futuri?

Difatti, disse, che altro ⟨ potrebbe essere? ⟩.

E non assolvono essi forse il loro compito con un racconto o semplice o fatto per via d'imitazione o in entrambi i modi ad un tempo?

Anche questo, diss'egli, ho bisogno di apprenderlo più chiaramente.

Pare, dissi, ch'io sia un maestro ridicolo e oscuro. Ebbene, come quelli che sono incapaci di spiegarsi, senza affrontare il soggetto nella sua interezza, ma prendendone solo una parte, m'ingegnerò di chiarire con questa ciò che voglio dire. Sai tu i primi versi dell'Iliade, quelli nei quali il poeta narra che Crise pregò Agamennone di rilasciargli la figlia e quegli montò in collera; e Crise, poichè non conseguiva l'intento, invocò il dio contro gli Achei? — e — 393

Oh, sì.

Sai dunque che fino a questi versi:

e pregava tutti gli Achei,
ma più d'ogni altro i due Atridi, dei popoli duci (1);

parla il poeta stesso, e non tenta neanche di volgere altrove il nostro pensiero, facendoci supporre che parli un altro e non lui; ma in seguito parla come se egli fosse Crise, e cerca soprattutto di farci credere che non è lui che parla, ma il sacerdote, da quel vecchio ch'egli è. E così ha suppergiù fatto l'intero racconto dei casi ⟨ occorsi ⟩ dinanzi ad Ilio, in Itaca e in tutta l'Odissea. — b

Precisamente, disse.

E narrazione dunque si ha, quando il poeta riferisce volta per volta i discorsi altrui e quando racconta gli avvenimenti ⟨ intercalati ⟩ tra i varî discorsi? — c

E come no?

Ma quando pronunzia un discorso in persona d'un altro,

(1) *Il.* I 15-16.

non diremo che egli allora conformi, quanto più può, il proprio modo di esprimersi a quello di ciascuno di coloro che egli preannunzia come sul punto di parlare?

Lo diremo, certo.

Ebbene, il conformare se stesso ad un altro o nella voce o nella figura non è forse un imitare colui a cui uno cerca di conformarsi?

Certamente.

In ciò dunque, come sembra, Omero e gli altri poeti raccontano per via d'imitazione.

Senza dubbio.

Se invece il poeta non nascondesse mai se stesso, tutto il poema e il racconto gli verrebbe fatto senza imitazione. d E affinchè tu non mi dica daccapo di non comprendere, ti spiegherò come ciò possa avvenire. Difatti, se Omero, dopo di aver detto che Crise era venuto portando il riscatto della figlia e come supplice degli Achei e in particolare dei loro re, avesse in seguito parlato non come Crise, ma ancora come Omero; tu intendi che non avrebbe fatto un'imitazione, ma un racconto puro e semplice. E la forma sarebbe stata suppergiù questa: — te lo spiegherò in prosa perchè e non sono poeta —: « Giunto, il sacerdote pregò gli dei che agli Achei concedessero di conquistar Troia e tornare sani e salvi in patria; e ⟨ gli Achei, che ⟩ a lui rendessero libera la figlia, accettando i suoi doni e mostrandosi deferenti al dio. Come egli ebbe detto così, gli altri ne ebbero riverenza e lodarono concordemente le sue parole; ma Agamennone s'indignò e gl'impose di andar via sull'istante e non ritornare, affinchè non gli riuscissero inutili lo scettro e le bende del dio. E prima che gli fosse resa, la sua figliuola sarebbe, disse, divenuta vecchia accanto a lui in Argo; e gli comandò di andar via se voleva tornar salvo a casa. Ciò sentito, il 394 vecchio ebbe paura, e se ne andava in silenzio: ma allontanatosi dal campo, molte preghiere rivolgeva ad Apollo, invocandolo coi suoi soprannomi e supplicandolo e ricor-

dandogli ciò ch'egli per avventura poteva aver fatto di gradito al dio, sia con l'innalzargli dei tempî, sia col celebrargli dei sacrifizî; e in grazia di ciò implorava che il dio coi suoi dardi facesse scontare agli Achei le proprie lacrime » (1). Così, amico mio, diss'io, si fa un semplice racconto senza imitazione. b

Intendo, disse.

VII. — E intendi pure, diss'io, che uno contrario a questo si fa quando il poeta, sopprimendo le proprie parole tra un discorso e l'altro, lascia solo i discorsi che si alternano.

Intendo, disse, anche questo: è ciò che si verifica nelle tragedie.

Hai colto nel segno, dissi; e credo di averti già chiarito quello che prima non avevi compreso: che la poesia e la composizione dei miti in certi casi, come a detta tua nella tragedia e nella commedia, procede tutta per via d'imitazione; in altri per via d'esposizione da parte del poeta stesso, e questo puoi vederlo in particolare nei ditirambi; e in altri infine per via di entrambi, come nella poesia epica e in parecchi altri generi, se m'intendi. c

Ma, sì, capisco, disse, quello che allora volevi dire.

E ricordati anche il discorso precedente: affermavamo che ciò che si doveva dire si era già detto, ma rimaneva ancora da considerare come si dovesse dirlo.

Ma, sì, me ne ricordo.

Questo dunque era ciò che dicevo: che dovevamo metterci d'accordo se lasciare che i poeti ci facciano dei racconti puramente imitativi, o parte imitativi e parte no, e quali in un modo e quali in un altro; o se bisogna addirittura vietare che imitino. d

Indovino, disse, che ti proponi d'investigare se dovremo

---

(1) « Giunto, il sacerdote — le proprie lacrime »: sono i versi 22-42 del I libro dell'*Iliade*, che Platone ha fedelmente ridotto in prosa.

accogliere nella nostra città la tragedia e la commedia, o se escluderle.

Forse, diss'io; ma forse anche qualcos'altro; giacchè certo io ancora non lo so; ma per quella qualsiasi rotta, per cui il discorso, come un vento, ci spinge, per quella dobbiamo procedere.

Ed hai ragione, disse.

e Guarda dunque, Adimanto, a questo; se ci bisogna che i custodi siano atti ad imitare o no, o se mai anche questa conseguenza non risulti da ciò che si è detto: che ciascuno può attender bene ad una sola occupazione, ma non a molte; e che, quando lo tentasse, occupandosi di molte, fallirebbe in tutte, così da non divenire eccellente in nessuna di esse.

E come no?

Sicchè anche dell'imitazione si dovrà dire lo stesso: che molte cose la stessa persona non può imitarle così bene come una sola?

395 No davvero.

Tanto meno quindi potrà attendere insieme a più occupazioni gravi e imitare molte cose ed essere atto ad imitarle; poichè, credo, neanche nelle due imitazioni, che pur sembrano prossima l'una all'altra, le stesse persone possono ad un tempo riuscir bene, come nel comporre, ⟨ per esempio ⟩, tragedie e commedie. O non le chiamavi testè imitazioni, queste due?

Io sì, e dici il vero, che le stesse persone non possono.

E, certo, neanche essere rapsodi e attori ad un tempo.

È vero.

b E neanche, certo, essere ad un tempo attori tragici e comici; e queste sono tutte imitazioni. O no?

Imitazioni, certamente.

E, Adimanto, in parti anche più piccole di queste mi pare che sia sminuzzata la natura dell'uomo; talchè egli sia disadatto ad imitar bene molte cose o a fare quelle cose stesse, di cui appunto anche le imitazioni sono riproduzioni.

È verissimo, diss'egli.

VIII. — Se dunque ci vorremo attenere al principio, che i custodi, dispensati da ogni altra arte, debbano essere artefici in tutto perfetti di libertà per lo Stato e non attendere ad altro che non conduca a questo scopo; bisognerà che essi non facciano nè imitino altro; e, se mai devono imitare, imitino subito, fin da fanciulli, ciò che si addice loro, cioè degli uomini coraggiosi, temperanti, pii, liberi, e tutte le azioni siffatte; ma le illiberali nè le facciano nè siano abili nell'imitarle, nè tanto meno alcun'altra delle turpi, affinchè dall'imitazione non prendano gusto a commetterne realmente. O non ti sei accorto che le imitazioni, quando si proseguano da giovani e a lungo, si convertono in abitudini e in natura, così per il corpo come per la voce e per la mente?

c

d

Ma certo, diss'egli.

E però non permetteremo, diss'io, che quelli, dei quali diciamo che ci stanno a cuore e devono divenire uomini eccellenti; imitino, essi uomini, una donna giovane o vecchia, che o svillaneggia il marito o rivaleggia con gli dei e ne meni vanto, perchè si stima felice, o sia tutta in guai, in lutti, in lamenti; tanto meno poi che sia o inferma o innamorata o nelle doglie del parto (1).

e

Proprio così, diss'egli.

E neppure ⟨che imitino⟩ serve e servi in faccende da servi.

Neppur questo.

E neppure, com'è naturale, uomini malvagi e abbietti, in atto di far il contrario di ciò che or ora dicevamo; che s'insultino e si beffino scambievolmente, e parlino sboccatamente, siano o no ubbriachi, o s'abbandonino a quante altre sconcezze della gente simile suol commettere verso di sè e verso altri, in parole o in atti. E credo che essi non si debbano neanche abituare ad imitare dei forsennati così nelle parole come negli atti; perchè i forsennati e malvagi,

396

(1) « Questo fece Timoteo contemporaneo di Platone nel famoso ditirambo *il parto di Semele* » (FRACCAROLI). Da uno scolio al verso 1080 delle *Rane* di Aristofane apprendiamo che altrettanto aveva fatto Euripide.

siano uomini o donne, bisogna conoscerli, ma non fare nè imitare nulla da loro.

Verissimo, disse.

E che?, diss'io; fabbri e altri operai e rematori di triremi o nostromi o gente che esercita simili mestieri sono forse da imitare?

b

E come?, disse; ⟨ si potrà permetterlo a ⟩ persone a cui non sarà neppur lecito di por mente a nessuna di codeste cose?

E che? Cavalli nitrenti e tori mugghianti e fiumi rumoreggianti e mare strepitante e tuoni e tutti gli altri fenomeni (1) di questo genere li imiteranno forse?

Ma se si è pur vietato loro d'impazzire e di assomigliarsi a pazzi!

Se dunque, diss'io, intendo bene ciò che vuoi dire, c'è una forma di espressione e di racconto, di cui nel narrare può servirsi l'uomo veramente ammodo quando abbia qualche cosa da dire, e un'altra invece dissimile da questa, a cui si atterrebbe sempre e in cui potrebbe fare una narrazione un uomo che per natura o per educazione fosse il rovescio di quello.

c

E quali, disse, sarebbero codeste forme?

Un uomo veramente ammodo, diss'io, quando nel racconto pervenga a qualche detto o fatto di un valentuomo, vorrà, credo, raccontarlo, come se egli fosse proprio quello, e non si vergognerà di una siffatta imitazione, soprattutto se imita l'uomo dabbene in atto di operare con fermezza e con senno; ma ⟨ lo imiterà ⟩ un po' meno, e meno spesso, se ⟨ lo vedrà ⟩ traviato da malattie o da amori o anche da ebbrezza o da qualche altro malanno. Quando invece s'incontri in qualcuno indegno di lui, non vorrà seriamente assomigliarsi ad un uomo peggiore, se non forse per breve tempo, allorchè costui faccia qualche cosa di buono; ma

d

(1) Come, del resto tuttora, nel teatro antico si imitavano tuoni e lampi e fulmini e tutti gli altri fenomeni atmosferici in genere con mezzi meccanici.

ne arrossirà, sia perchè non abituato a imitare gente siffatta, sia anche perchè gli ripugna di travisare se stesso e assumere i caratteri d'uomini peggiori ⟨ in una imitazione ⟩, che egli in cuor suo non considera se non come un semplice gioco. e

Naturalmente, disse.

IX. — Cosicchè si servirà di quella forma di racconto, di cui poco fa abbiamo parlato a proposito dei versi di Omero, e la sua esposizione parteciperà di entrambe le forme, dell'imitazione e del semplice racconto, ma ci sarà poca parte d'imitazione e molta di racconto; o non ti pare ragionevole?

Ma certo, disse; è così proprio che dev'essere il tipo dell'oratore come noi lo vogliamo.

Chi dunque, diss'io, non sia invece tale, quanto più è dappoco, tanto più imiterà ogni cosa e non stimerà nulla 397 indegno di sè; cosicchè si metterà ad imitare tutto seriamente, anche in presenza di un gran pubblico, anche quelle cose a cui testè accennavamo: ⟨ il rumore del ⟩ tuono, del vento, della grandine, degli assi e delle carrucole, il suono delle trombe, dei flauti, delle zampogne e d'ogni strumento, e altresì le voci dei cani, delle pecore e degli uccelli; e la forma, in cui si esprimerà costui, consisterà tutta nella imitazione di voci e di gesti, o non avrà che ben poco di b racconto?

È necessario, disse, anche questo.

Orbene, diss'io, queste sono le due forme di espressione a cui accennavo.

Difatti, disse.

Sicchè delle due l'una avrà leggere variazioni; e quando alla dizione si assegni un'armonia e un ritmo adatti, chi parla rettamente non dovrà che attenersi al suono di questa unica armonia, le cui variazioni sono piccole, e ad un ritmo c suppergiù anche analogo.

Proprio così, disse.

Ma che diremo poi circa la forma di quell'altro discorso? Non avrà esso bisogno al contrario di tutte le armonie, di tutti i ritmi, se a sua volta deve servirsi di un'espressione adeguata, perchè ha svariatissime forme di mutazioni?

È proprio così.

Or dunque tutti i poeti e, in generale, quelli che parlano non si servono dell'una o dell'altra di queste forme di dizione,
d o, mescolandole insieme, d'una che risulti da entrambe?

Necessariamente, disse.

Sicchè, diss'io, che faremo? Accoglieremo nella nostra città tutte queste forme, o una sola delle immiste, o la mista?

Se, rispose, deve prevalere la mia opinione, accoglieremo la forma immista, imitatrice di probità.

Senonchè, Adimanto, anche la mista è piacevole; ed oltremodo piacevolissima a ragazzi e a pedagoghi, nonchè alla maggior parte della gente, è la forma contraria a quella che tu preferisci.

Piacevolissima, certo.

Ma forse, diss'io, tu puoi dire che essa è incompatibile
e con la costituzione della nostra città, perchè presso di noi non c'è uomo nè doppio nè molteplice, dal momento che ciascuno non fa se non una sola cosa.

Difatti, non è compatibile.

Ed è per tali ragioni, che soltanto in questa città cosiffatta troveremo che il calzolaio è solo calzolaio e non anche pilota oltrechè calzolaio, e l'agricoltore solo agricoltore e non anche giudice oltrechè agricoltore, e il guerriero solo guerriero e non anche commerciante oltrechè guerriero, e così via dicendo?

È vero, disse.

398 Se dunque, come è credibile, un uomo capace per la sua sapienza di rivestire ogni forma e imitare ogni cosa venisse nella nostra città, egli e i suoi poemi, col proposito di esibirceli, noi lo venereremmo come sacro e meraviglioso e piacevole, ma diremmo che non è nè possibile nè lecito

che un uomo simile metta radici nella nostra città e lo manderemmo in un'altra, dopo di avergli versato dei profumi sul capo e averlo coronato di bende di lana (1); e per la nostra utilità invece ci serviremmo di un poeta e favoleggiatore più austero e meno dilettevole, ma che c'imitasse la dizione della probità e dicesse le cose da dire in quelle forme che abbiamo fissate per legge fin da principio, quando abbiamo preso a educare i nostri guerrieri. b

Senza dubbio, disse, così faremmo, se stesse in noi.

E ora, soggiunsi, mio caro, ci sembra che la parte della musica concernente discorsi e favole l'abbiamo trattata in tutto e per tutto; giacchè si è esposto e quel che si doveva dire e come si doveva dire.

Pare difatti anche a me, disse.

X. — Orbene, dopo ciò, diss'io, non rimane che la parte del canto e della melodia? c

Certo.

E dunque non troverebbero tutti ciò che si debba dirne e quali debbano essere, se vorremo esser coerenti con quanto si è detto prima?

E Glaucone, scoppiando a ridere: Sicchè, Socrate, disse, io rischio di essere fuori di tutti perchè, almeno sul momento, non mi sento in grado d'indovinare quali mai siano codeste cose che dobbiamo dirne, per quanto forse io ne sospetti.

Ad ogni modo, diss'io, sarai per lo meno in grado di dirne questo: che la melodia si compone di tre elementi: parole, armonia e ritmo. d

Questo sì, disse.

Orbene, quanto di essa è parola non differisce punto dalla parola non cantata nel doversi conformare a quei medesimi tipi, dei quali abbiamo discorso, e nello stesso modo?

È vero, disse.

---

(1) Come si usava fare per le statue degli dei, che si incoronavano con ghirlande.

E certo l'armonia e il ritmo devono pure corrispondere alle parole.

E come no?

Ma tuttavia di lamentazioni e di piagnistei abbiamo asserito che nei discorsi non ci fosse punto bisogno.

Oh, no.

e Ebbene, quali sono le armonie lamentose? Dimmelo; perchè tu conosci la musica.

Sono, disse, la lidia mista, la lidia acuta e altre dello stesso genere (1).

Sicchè, diss'io, queste sono da bandire? Giacchè non si addicono neanche alle donne, che tengano al loro decoro, nè tanto meno agli uomini.

Senza dubbio.

Ma certo l'ubbriachezza e la mollezza e la pigrizia son cose sconvenientissime a de' custodi.

E come no?

Ora quali tra le armonie sono molli e conviviali?

Certe armonie, diss'egli, in tono ionico e lidio che da taluni sono chiamate flaccide.

Di queste dunque, caro mio, è mai possibile che tu ti 399 serva con de' guerrieri?

Per nulla, disse; ma allora non ti rimangono, pare, se non le armonie in tono dorico e frigio.

Non conosco, diss'io, le armonie; ma lasciaci quell'ar- l'armonia che può imitare convenientemente le voci e gli accenti di un uomo che sia coraggioso in guerra come in ogni azione violenta, e che, tradito dalla sorte o andando b incontro a ferite o a morte o caduto in altra sventura, in tutti questi casi resista alla fortuna di piè fermo e con animo saldo; e così, l'altra di chi in un'azione pacifica e non violenta, ma spontanea, o persuada qualcuno o lo richieda di qualche cosa, sia un dio con la preghiera, sia un uomo con l'insegnamento e l'ammonizione; ovvero al contrario dia

(1) Cfr. FRACCAROLI, *I lirici greci tradotti* II, Prolegomeni § 2.

retta a chi gli chieda alcunchè o lo ammaestri o gli faccia mutare avviso, e che in seguito a ciò, pur riuscendo in tutto, non insuperbisca, ma si conduca con saggezza e con moderazione e si rassegni agli eventi. Queste due armonie, ⟨ l'una ⟩ violenta, ⟨ l'altra ⟩ spontanea che, quali che siano, imitino nel miglior modo possibile le voci di sfortunati, di fortunati, di saggi, di coraggiosi, queste armonie bisogna lasciarcele. c

Ma, diss'egli, tu non mi chiedi che se ne lascino altre, se non quelle appunto a cui io or ora accennavo.

Sicchè, diss'io, non avremo bisogno neppure d'una molteplicità di corde pei nostri canti e per le nostre melodie.

Non mi pare, disse.

E quindi non alleveremo artefici di triangoli, di pectidi e di quanti altri strumenti sieno provvisti di molte corde e capaci di svariate armonie. d

Parrebbe di no.

E che? Accoglierai nella città costruttori di flauti o flautisti? O non è questo lo strumento più ricco di suoni, e gli stessi strumenti panarmonici non sono forse imitazioni del flauto?

Evidentemente, disse egli.

E però, dissi io, per la città non ti rimane che l'uso della lira e della cetra e in campagna per i pastori quella ⟨ specie di flauto agreste detto ⟩ syrinx.

Così almeno, disse, risulta dal nostro ragionamento.

E, ripresi, non facciamo, caro mio, nulla di strano se preferiamo Apollo e gli strumenti di Apollo a Marsia (1) e agli strumenti di lui. e

Per Zeus, disse egli, lo credo anch'io.

E così, giuralcane, senza avvedercene, noi stiamo purificando di nuovo questa nostra città che poco fa dicevamo infetta di mollezza.

E facciamo credo saggiamente, disse egli.

---

(1) Gli strumenti di Apollo erano la cetra e la lira, di Marsia il doppio flauto. La nota favola della gara musicale fra Apollo e Marsia adombra l'opposizione tra la musica citaredica greca e l'auletica frigia.

XI. — Su dunque, aggiunsi, purifichiamola anche nel resto. Giacchè dopo le armonie è necessario parlare dei ritmi, ⟨ dei quali non bisogna cercare ⟩ che siano varî o composti di piedi d'ogni sorta, ma distinguere quali tra essi
400 esprimano una vita ordinata e coraggiosa; e, quando si siano distinti, costringere anche il metro e la melodia a conformarsi alle parole, e non già le parole al metro e alla melodia. E quali siano questi ritmi spetta a te il dirlo, come hai fatto per le armonie.

Ma, per Zeus, disse, io non so dirlo. Che ce ne siano tre specie, i cui piedi s'intrecciano, come ci sono quattro specie di toni (1), donde nascono tutte le armonie, poichè l'ho studiato, posso dirlo; ma quali tra questi siano imitazioni d'una vita piuttosto che d'un altra, questo non lo so.

b Ebbene, dissi io, ci consiglieremo anche con Damone (2) su questo punto: quali siano i ritmi che si addicono alla illiberalità, alla tracotanza, alla follia e ad ogni altro difetto, e quali siano quelli che si devono lasciare alle qualità contrarie. Credo però di avere udito vagamente che Damone chiamasse enoplio (3) un certo ritmo composto, dattilico ed eroico, ordinandolo non so come e pareggiandolo nelle arsi e nelle tesi, ritmo terminante in una breve e in una lunga; e ch'egli, se non erro, nomava l'uno giambo, l'altro
c trocheo e gli assegnava lunghezze e brevità. In alcuni di questi poi credo che egli lodasse e biasimasse i movimenti del piede metrico, non meno che gli stessi ritmi, o qualcosa concernente entrambi, poichè non so dirlo. Ma per tutto questo, come ho detto, rimettiamoci a Damone; giacchè non è davvero materia che si possa spiegare con un breve discorso. O tu lo credi?

---

(1) O il Frigio, il Lidio, il Dorico e il Ionico; o le quattro note del tetracordo (dal FRACCAROLI n. *a. l.*).

(2) Celebre musicista, amico di Pericle, e discepolo del sofista Prodico; conosceva a perfezione la tecnica della musica e, come appare da quanto dice qui Socrate, quali fossero le proprietà dei vari ritmi in rapporto con talune passioni umane.

(3) Era un ritmo prosodiaco o di marcia, composto di un ionico maggiore e di un coriambo ⏓ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́.

Per Zeus, io non lo credo punto.

Questo però: che il dicevole e il disdicevole risponda all'euritmico e all'aritmico, puoi almeno spiegartelo?

E come no?

Senonchè l'euritmico e l'aritmico seguono l'uno la bella espressione e l'altro il contrario, e le si assomigliano; e così del pari l'enarmonico e il disarmonico, se è vero, come poc'anzi dicevamo, che ritmo ed armonia devono adattarsi alle parole e non le parole al ritmo e all'armonia. d

Ma certo, disse egli, sono questi che devono adattarsi alle parole.

E, diss'io, il modo della dizione e le parole non devono poi adattarsi al carattere dell'anima?

E come no?

E tutto il resto rispondere alla dizione?

Sì.

E perciò bontà di parole, bontà d'armonia, bontà di grazia e bontà di ritmo seguono a bontà d'indole, non già da quella bontà, che è stoltezza e che noi per blandirla chiamiamo bontà; ma quella che, guidata da intelligenza, forma un'indole realmente bella e buona. e

Proprio così, disse.

Orbene, non sono forse queste le qualità che i giovani devono procurare d'acquistarsi, se vogliono adempiere la loro missione?

Appunto queste.

E, credo, ne è piena l'arte del dipingere ed ogni altra simile, e ne è piena l'arte del tessere e il ricamo e l'architettura e perfino la fabbricazione d'ogni suppellettile ed anche la natura dei corpi nonchè quella dei vegetali; giacchè in tutte queste cose c'è convenienza e sconvenienza. E mentre la sconvenienza e l'aritmia e la disarmonia sono sorelle del cattivo modo di esprimersi e del cattivo carattere, le qualità contrarie, invece, sono sorelle e imitazioni d'un'indole saggia e buona. 401

Perfettamente, disse.

b **XII.** — Ebbene, dobbiamo noi sorvegliare soltanto i poeti e costringerli ad imprimere nei loro poemi l'immagine del buon carattere o vietar loro di poetare in casa nostra? O dobbiamo vigilare anche sugli altri artefici e impedir loro di introdurre così nelle loro immagini degli esseri ⟨ viventi ⟩, come negli edifizî e in ogni altra loro creazione, questo malcostume e tutto ciò che è licenzioso, illiberale e sconveniente? e a colui che non ne fosse capace non permettere di coltivare l'arte in casa nostra, affinchè i custodi allevati tra c immagini viziose, come in un cattivo pascolo, a poco a poco e giorno per giorno cogliendo da molte cose un cibo abbondante e nutrendosene, non si accumulino senza avvedersene un gran male nell'anima loro? ⟨ E non dovremo ⟩ cercare invece quegli artefici che per una buona disposizione naturale possano calcare le orme della natura del bello e del conveniente, affinchè i giovani, quasi abitando in un luogo sano, si giovino di tutte, da qualunque parte qualche cosa di bello colpisca la loro vista o il loro udito, d come un'aria che porti sanità da luoghi salubri, e sin da fanciulli li meni insensibilmente a somigliare, ad amare e ad esser d'accordo con ciò che è ⟨ conforme ⟩ alla bellezza?

Certo, disse, questo sarebbe il miglior modo di allevarli.

Orbene, Glaucone, dissi, non sarebbe forse per questo di somma importanza l'educazione musicale, ⟨ non solo ⟩ perchè il ritmo e l'armonia penetrano addentro nell'anima e le si attaccano fortissimamente, portandovi la convenienza e creando un contegno conveniente in chi vi sia e rettamente allevato, mentre si verificherebbe il contrario in caso contrario; ma anche perchè chi sia stato musicalmente educato come si deve, avverte subito quel che c'è di imperfetto o di brutto nelle opere dell'arte o nei prodotti della natura; e, giustamente sdegnandosene, non loderà se non il bello, e, godendone e accogliendolo nell'anima, se 402 ne nutrirà e diverrà un uomo eccellente, laddove giustamente biasimerà il brutto e l'odierà fin da ragazzo prima

ancora di potersene render ragione; e quando poi la ragione gli diverrà chiara, egli se l'abbraccerà, riconoscendola soprattutto per la familiarità contratta con essa?

A me almeno pare, rispose, che per queste ragioni appunto la musica si coltivi come un mezzo di educazione.

Come dunque, diss'io, nella lettura non ci sentivamo abbastanza provetti, se non quando non ci sfuggiva più nessuna delle lettere, che sono poche, in nessuna delle combinazioni in cui ricorrono, e non ne trascuravamo alcuna, grande o piccola, quasi non meritasse d'essere avvertita, ma c'ingegnavamo di distinguerle tutte bene, perchè non saremmo stati dei buoni lettori se non a questo patto soltanto... b

È vero.

Cosicchè, se anche le immagini delle lettere ci apparissero o nell'acqua o negli specchi, noi non potremo conoscerle prima di aver conosciuto le lettere stesse; poichè tutto ciò è oggetto della stessa arte e dello stesso studio?

Precisamente così.

Ebbene, come dico, in nome degli dei, non saremo così neppure esperti di musica, nè noi stessi nè quei custodi, che ci proponiamo di educare, se prima non conosciamo le forme della temperanza, del coraggio, della generosità, della magnanimità e di quante virtù ci sono affini a queste, nonchè dei vizî contrarî in tutte le loro combinazioni, e non le sentiamo presenti dove sono presenti, tanto esse quanto le loro immagini (1), senza trascurarne alcuna, nè piccola nè grande, convinti che tutto ciò è oggetto della stessa arte e dello stesso studio? c

È assolutamente necessario, disse.

E perciò, ripresi, quell'uomo in cui alla bellezza e bontà dell'anima s'accordino e si conformino i tratti esterni perchè rispondono al medesimo tipo, non sarebbe forse lo spettacolo più bello per chi potesse contemplarlo? d

---

(1) Queste immagini sono le imitazioni delle virtù rappresentate dalla poesia, dalle arti belle (ADAM).

Senza dubbio.

E certo il più bello sarebbe anche il più amabile.

E come no?

E di uomini soprattutto cosiffatti il musicista s'innamorerà; laddove non si innamorerebbe di chi fosse discorde da questo modello.

Certamente no, disse, se difettasse ⟨ di qualche dote ⟩ dell'anima; ma se avesse qualche difetto nel corpo, non ci farebbe caso, e non mancherebbe di volergli bene.

e Ho capito, diss'io; tu hai qualche innamorato cosiffatto: e io te ne assolvo. Ma dimmi: l'abuso del piacere ha forse alcunchè di comune con la temperanza?

E come?, disse; l'abuso del piacere non turba forse l'anima anche più del dolore?

Ma con qualsiasi altra virtù?

In nessun modo.

403 E con la tracotanza poi e con la dissolutezza?

Con queste, sì, soprattutto.

E sai indicare un piacere maggiore e più vivo del piacere amoroso?

No, diss'egli, e neppure uno che sia più folle di questo.

Invece l'amore retto è di sua natura un amore saggio e musicalmente ⟨ regolato ⟩ di ciò che è ordine e bellezza.

S'intende, disse egli.

E perciò al retto amore non deve accostarsi nè la follia nè qualsiasi altra ⟨ passione ⟩ affine a dissolutezza?

No certamente.

b Non gli si deve dunque accostare questo piacere ⟨ sensuale ⟩; nè devono nemmeno partecipare di esso l'amante e l'amato che si amino d'un affetto onesto?

No davvero, per Zeus, Socrate, egli disse.

E così, naturalmente, tu introdurrai nella città, che si vien fondando, questa legge: che l'amante possa bensì baciare e trattare familiarmente e toccare l'amato, ma come un figliuolo, a fin di bene, quando ne lo persuada; e nel resto così pratichi con chi gli è caro, da non lasciar

sospettare che vada oltre, quando non voglia incorrere nel (c) biasimo d'animo chiuso ad ogni senso di musicalità e di bellezza.

Proprio così, disse.

Ebbene, diss'io, non pare anche a te che il nostro discorso sulla musica sia terminato? ⟨Terminato⟩ almeno dove deve terminare; giacchè la musica deve trovare il suo termine nell'amore del bello.

D'accordo, disse egli.

XIII. — Ed ora, dopo che nella musica, i giovanetti bisogna educarli nella ginnastica.

S'intende.

E certo anche in questa conviene che siano educati con cura per tutta la vita, sin da fanciulli. Ed ecco in che modo io penso che si debba procedere: rifletticì tu pure. Giacchè a me pare che un corpo, il quale sia buono, non basti per questa sua virtù a far buona l'anima, ma che al contrario sia l'anima buona quella che per la sua propria virtù rende un corpo quanto migliore è possibile; e a te che ne pare?

Sono, disse, anch'io del tuo parere.

Se dunque, dopo di aver curato come si deve la mente, le commettessimo di dare delle disposizioni precise riguardanti il corpo, e non le presentassimo se non dei tipi, per non essere obbligati a dilungarci troppo; non ci regoleremmo forse come si conviene? (e)

Senza dubbio.

Ora, che i custodi si debbano guardare dall'ubbriachezza, si è già detto; giacchè un custode meno d'ogni altro può permettersi di bere fino al punto di non saper più dove si trovi.

Difatti, diss'egli, sarebbe ridicolo che il custode avesse a sua volta bisogno d'un custode.

E che diremo poi del loro nutrimento? Costoro sono pure atleti delle più gravi lotte che ci siano; o no?

Sì.

404 E sarà forse per loro opportuno il regime a cui si attengono i nostri atleti?

Forse.

Però, diss'io, questo regime favorisce una certa sonnolenza ed è alquanto pericoloso per la buona salute. O non vedi che questi nostri atleti passano la vita dormendo, e se per poco escono dalla dieta prescritta, vanno incontro a malattie gravi e violente?

Lo vedo.

Occorre dunque, diss'io, una dieta meglio regolata per questi atleti guerrieri, che devono essere, come cani, insonni, e avere soprattutto vista e udito acuti; e che esposti, come b sono nelle spedizioni militari, a frequenti mutazioni d'acque e anche di cibo, di caldo e di freddo, non devono avere una salute cagionevole.

Mi pare.

Ora, la migliore ginnastica non sarà quella che in certo modo è sorella di quella musica, di cui poc'anzi abbiamo discorso?

Come dici?

Una ginnastica semplice e moderata, un esercizio soprattutto di ciò che si addice alla guerra.

Come sarebbe a dire?

Questo, diss'io, si può impararlo anche da Omero. Perchè sai bene che in campo nei banchetti egli non ciba gli eroi c nè di pesci, sebbene siano in riva al mare sull'Ellesponto, nè di carni lesse, ma solo di carni arrostite, di cui soprattutto i guerrieri possono facilmente provvedersi; giacchè dovunque, per così dire, è più facile servirsi del solo fuoco, che tirarsi dietro dovunque una batteria di cucina.

Senza dubbio.

E, se non erro, Omero non fa mai menzione nemmeno di dolciumi. O forse non sanno anche gli altri ginnasti che, quando un corpo voglia mantenersi in buone condizioni, deve astenersi da tutte queste cose?

d Difatti, disse, lo sanno bene e se ne astengono.

Sicchè, naturalmente, tu, amico mio, non lodi la mensa siracusana e la varietà dei cibi siciliani, se ti pare che sia ragionevole ciò che si è detto?

Non mi pare certo ⟨ da lodare ⟩.

E così tu riprovi che si tengano un'amica corintia (1) degli uomini che devono conservare sano il loro corpo.

In tutto e per tutto.

E così pure che si abituino alle celebrate ghiottonerie della pasticceria attica?

S'intende bene.

E credo infatti che, ravvicinando questa nutrizione e questo regime alla melopea e al canto composto nel genere panarmonico e d'ogni forma di ritmi, non faremmo che un ravvicinamento pienamente giustificato. e

E come no?

Sicchè, mentre lì la varietà produceva dissolutezza e qui malattia; la semplicità nella musica produce temperanza nelle anime, e la semplicità nella ginnastica buona salute nei corpi?

Verissimo, disse.

E quando abbondino in una città dissolutezza e malattie, 405 non vi si aprono forse tribunali e ospedali molti, e non vi salgono in onore l'avvocatura e la medicina, quando, cioè, anche degli uomini liberi vi si dedichino in gran numero e con ardore?

E come non dovrebbe avvenire?

XIV. — Ora, il maggiore indizio che puoi avere d'un'educazione pubblica cattiva e vergognosa non è forse il bisogno di medici e di giudici espertissimi non solo per la gente comune e per gli artigiani, ma anche per quelli che presumono di avere avuto un'educazione liberale? O non ti pare b una vergogna e un indizio grande d'ineducazione l'esser

---

(1) Le etere corintie erano fra le più note nel mondo greco.

costretti a giovarsi d'una giustizia imposta da altri come da padroni e da giudici, e ciò per mancanza di un criterio personale del giusto?

Sì, disse; è ciò che v'è di più vergognoso.

E non pare a te, diss'io, anche più vergognoso quand'uno non solo consumi la maggior parte della vita nei tribunali difendendosi e querelando, ma per ignoranza del bello creda di potersi far bello appunto di questo: d'essere, cioè, abilissimo nell'agire ingiustamente e capace di rigirarsi per tutti c i rigiri e scappare per tutte le scappatoie e, piegandosi come un giunco, sfuggire ad ogni castigo; e ciò per interessi meschini e indegni, perchè ignora quanto sia più bello ed onesto il regolare la propria vita in modo da non aver bisogno d'un giudice che sonnecchi?

Certo, disse: questo è anche più vergognoso di quello.

E l'aver bisogno, diss'io, dell'opera dei medici, non già d per ferite o per talune malattie che sogliono colpirci d'anno in anno; ma per ignavia e per un regime come quello a cui abbiamo accennato, saturi di umori e di vapori come paludi, costringere gli abili seguaci di Asclepio a imporre alle malattie i nomi di flatulenze e di catarri non ti pare poi vergognoso?

E molto, disse; come difatti nuovi e strani sono codesti nomi di malattie.

E quali, secondo me, dissi, non c'erano ai tempi di e Asclepio. E l'argomento da ciò: che i figliuoli di lui, dinanzi a Troia, non biasimarono la donna che dette da bere ad Eurípilo ferito del vino di Pramno cosparso di molta farina 406 e di cacio grattuggiato, ⟨ rimedi ⟩ che sembrano certo irritanti, nè fecero carico affatto a Patroclo di ⟨ mettersi a ⟩ curarlo (1).

Ed era in realtà, disse, uno strano beveraggio per un uomo in quelle condizioni.

Non direi, ripresi, se vuoi riflettere che di questa tera-

---

(1) *Il.* XI 624-44, 833-48. I figli di Asclepio erano Macaone e Podalirio. La pozione a cui si accenna qui venne data a Macaone e non a Eurípilo, il quale fu medicato da Patroclo di una ferita riportata in battaglia.

peutica odierna, che accompagna a passo a passo le malattie, gli Asclepiadi un tempo non si servivano, a quanto si dice, prima di Eródico (1). Ma Eródico, che era un maestro di ginnastica e di salute cagionevole, avendo mescolato la ginnastica con la medicina, prima di tutto e soprattutto tormentò se stesso, e dopo, molti altri. b

E come?, disse.

Con l'allontanare, risposi, da sè la morte. Giacchè seguendo passo per passo la sua malattia, che era mortale, non riuscì, credo, a guarire se stesso; e, non preoccupato d'altro, visse durante la vita tra continue cure, sempre tormentato da inquietudini per poco che uscisse dal regime abituale, e, come un moribondo, solo in grazia del suo sapere pervenne fino alla vecchiaia.

Bel premio, disse, che riportò dalla sua arte!

Quale, diss'io, si conveniva a chi non capì che Asclepio non per ignoranza nè per imperizia di questa specie di medicina non l'aveva insegnata ai suoi discendenti, ma perchè sapeva che in una città retta da buone leggi a ciascuno è prescritto il compito che deve necessariamente adempiere, e nessuno ha l'agio di essere infermo per tutta la vita, occupato a curarsi; ed è ridicolo che, mentre noi ce ne rendiamo conto nel caso degli operai, in quello invece dei ricchi e della gente, che ci sembra felice, non ce ne accorgiamo punto. c

Come sarebbe a dire? chiese.

XV. — Un falegname, diss'io, se si ammala, chiede al medico un rimedio, bevuto il quale, possa recere o espellere per il basso la sua malattia, o liberarsene per via di bruciature o di tagli; ma se gli si ordina un lungo regime o gli s'impone di coprirsi il capo con berretti e altrettali cose, subito dichiara che non ha tempo d'essere malato, nè gli d

(1) Medico insigne, nato a Megara, divenuto cittadino di Selimbria: era, oltrechè maestro di ginnastica, cultore della ginnastica medica. Si diceva che avesse avuto fra' suoi discepoli Ippocrate di Coo.

torna conto di vivere così, attendendo alla malattia e trascurando il lavoro che ha per le mani. E, dopo ciò, facendo (e) un bel saluto a codesto medico, ritornato al suo regime abituale, guarito continua a vivere e a fare il proprio mestiere; e quando il corpo non sia più in grado di resistere, se ne muore e si cava d'impaccio.

Ecco, disse, la medicina che pare convenga ad un uomo siffatto.

407 E forse, diss'io, perchè aveva un lavoro che, se non lo avesse fatto, non gli tornava conto di vivere?

È chiaro, disse.

Mentre il ricco, come dicevamo, non ha davanti a sè nessun lavoro di tal fatta, dal quale, se è costretto ad astenersi, non gli torni conto di vivere.

Certo non si dice ⟨ che n'abbia ⟩.

Perchè in effetti, diss'io, tu non dai retta a Focilide (1), il quale dice che, quando uno ha di che vivere, deve praticar la virtù.

Io penso, disse, che debba praticarla anche prima.

Non letichiamo, dissi, con lui su questo punto; ma cerchiamo d'insegnare a noi stessi se questa cura debba averla (b) il ricco, e se, ove non l'abbia, gli giovi di vivere; o se questo alimentare il male, che impedisce al falegname e agli altri artigiani di attendere al proprio mestiere, non impedisca ⟨ al ricco di seguire ⟩ il precetto di Focilide.

Sì, per Zeus, diss'egli; giacchè quasi quasi più di ogni cosa lo impedisce questa soverchia cura del corpo che va al di là della ginnastica. Essa infatti è d'impaccio all'amministrazione domestica, alle spedizioni militari e agli ufficî sedentarî in città.

E il peggio è questo: che riesce incompatibile con qualsiasi (c) studio, riflessione e meditazione interiore; perchè teme sempre mali di testa e vertigini, e ne fa colpa alla filosofia; sicchè in ogni caso ostacola l'esercizio e lo studio della

---

(1) Fr. 8 (10).

virtù; perchè fa sì che ognuno creda d'essere sempre malato, e non cessi mai di lamentarsi per le condizioni della sua salute.

Naturalmente, disse.

Perciò noi affermiamo che anche Asclepio, convinto di ciò, per coloro che sono per natura e per il loro modo di vivere fisicamente sani, ma soggiaciono a qualche malattia di carattere locale; per costoro e per siffatte costituzioni prescrisse un trattamento medico; e, cacciando via i loro mali con farmachi e con tagli, raccomandò loro la dieta abituale per non danneggiare gl'interessi dello Stato; laddove invece, quando i corpi fossero internamente e profondamente malati, non tentò con un lungo regime di evacuazioni e d'infusioni di prolungarne la vita e le sofferenze e far nascere da loro, com'è naturale, anche dei figli simili a loro. Anzi chi non fosse in grado di vivere il tempo ordinariamente prestabilito dalla natura, credette non bisognasse curarlo, poichè ciò non è utile nè a lui stesso nè alla città? d e

Secondo te, dunque, Asclepio era un politico, disse.

È chiaro, risposi, che tale egli fosse; e non vedi che lo mostrarono anche dinanzi a Troia i suoi figliuoli, guerrieri eccellenti, i quali esercitarono la medicina così come dico io? O non ricordi che anche sulla ferita di Menelao, colpito da una freccia di Pandaro, 408

Spremuto il sangue, farmachi calmanti vi sparsero sopra (1),

senza prescrivere dopo ciò a lui più che ad Eurípilo quel che dovessero mangiare o bere; perchè sapeva che quei farmachi erano sufficienti a guarire degli uomini, i quali prima di essere feriti erano sani e sobrî nel loro modo di vivere, ancorchè avessero sul momento bevuto quel tale intruglio; laddove per uomini da natura infermicci e intem- b

(1) *Il.* IV 218; veramente il ferito fu curato soltanto da Macaone.

peranti credevano che non fosse utile il vivere, nè per sè nè per gli altri, e che per questi nè dovesse esserci l'arte, nè convenisse curarli neanche se fossero più ricchi di Mida (1).

Questi figliuoli di Asclepio, disse, tu li fai di un ingegno sopraffino.

XVI. — E lo meritano, diss'io, sebbene i tragici e Pin- c daro (2), perchè non hanno fede in noi, dicono, sì, che Asclepio era figliuolo di Apollo, ma che tuttavia per danaro si lasciasse indurre a risanare un uomo ricco già presso a morte, e che perciò fosse anche fulminato (3). Noi però, in conformità di quel che si è detto, non crederemo loro queste due asserzioni insieme; ma, se era figliuolo di un dio, non era, diremo, avido di guadagno; e se avido di guadagno, non era figliuolo di un dio.

Ed è giustissimo, disse egli. Ma intorno a quest'altra cosa che dici tu, Socrate? Non occorre forse nella nostra città avere dei buoni medici? Ora tali, credo, sarebbero soprattutto quelli che han trattato moltissimi sani e mol- d tissimi infermi, come d'altro lato buoni giudici sono parimenti quelli che hanno avuto a che fare con nature di ogni sorta.

Anzi, ripresi, io dico che ⟨ medici e giudici ⟩ devono essere eccellenti. Però sai tu quali io ritengo per tali?

Se me lo dici, rispose.

Ma, diss'io, m'ingegnerò di spiegartelo; tu però hai con una sola e identica domanda accennato a due cose non simili.

E come?, disse.

I medici, ripresi, diverrebbero abilissimi, se fin da ragazzi, oltre ad imparar l'arte, prendessero pratica di quanti più

---

(1) Cfr. Tirteo, *Eleg.* III 6-7.

(2) Eschilo, *Agam.* 1022; Euripide, *Alc.* 3; Pindaro, *Pit.* III 55-58.

(3) Da Zeus, perchè dal richiamo in vita dei morti c'era pericolo che ne venisse sconvolto l'ordine della natura, del quale il dio supremo era il sommo moderatore.

corpi è possibile e dei più malandati, e se essi stessi avessero sofferto tutte le malattie e non fossero perfettamente sani da natura; giacchè non è, credo, col corpo che essi curano il corpo; perchè in tal caso non converrebbe che ⟨ i corpi ⟩ stessi fossero o divenissero malati; ma è con l'anima che curano il corpo; e questa non può curar bene quando sia divenuta e sia cattiva. e

È giusto, disse.

Ma il giudice, amico mio, comanda all'anima con l'anima; e a questa non conviene che fin dalla gioventù viva e tratti con anime malvage e abbia fatto esperienza di tutte le ingiustizie, così da congetturare immediatamente di per sè gli atti ingiusti degli altri, come accade nelle malattie del corpo. Bisogna invece che essa fin dalla giovinezza sia stata inesperta e pura d'ogni malcostume, se in grazia della sua rettitudine deve giudicare sanamente del giusto. Ma perciò appunto gli uomini onesti da giovani paiono ingenui e facili ad essere ingannati dagl'ingiusti, come coloro che non hanno in se medesimi esempî simili a quelli ⟨ offerti ⟩ dai malvagi. 409 b

Difatti, disse, è ciò a cui vanno più facilmente soggetti.

Il buon giudice dunque, diss'io, dev'essere non giovane, ma vecchio e venuto tardi a conoscenza di ciò che è l'ingiustizia, non per averla sentita come propria nella sua anima, ma perchè, avendola studiata a lungo, come qualcosa di estraneo a sè, nelle anime altrui; ha ben compreso che sorta di male essa sia, per scienza e non per la propria esperienza ⟨ personale ⟩. c

Un uomo siffatto sarebbe, disse, il giudice ideale.

E, diss'io, sarebbe appunto quel giudice buono di cui mi domandavi; poichè chi ha un'anima buona è buono. Invece quell'uomo abilissimo e pronto a sospettare il male, ⟨ quell'uomo ⟩ che ha egli stesso commesso molte ingiustizie, che è creduto astutissimo e sapiente, quando ha a che fare coi suoi simili sembra abilissimo, perchè sa star-

sene in guardia, avendo l'occhio agli esempî che trova in se stesso; ma quando si trova di fronte ad uomini dabbene d e già più vecchi (1), si dimostra a sua volta uno sciocco, diffidando a sproposito e ignorando ciò che sia un'indole sana, come colui che non ha ⟨in sè⟩ un esempio d'una cosa siffatta. Ma poichè s'incontra più spesso in uomini malvagi che in buoni, pare a se stesso ed agli altri più sapiente che ignorante.

Tutto ciò, disse, è perfettamente vero.

XVII. — Sicchè, diss'io, non è in quest'uomo qui che bisogna cercare il giudice buono e sapiente, ma in quel primo. Giacchè la malvagità non può mai conoscere e la virtù e se stessa; ma la virtù, quando la natura sia ⟨bene⟩ e educata acquisterà col tempo cognizione e di se stessa e della malvagità. Sicchè, come a me pare, sapiente diviene costui, non già quel malvagio.

Ed io sono, disse, dello stesso parere.

Ed allora non introdurrai tu per legge nella città e una medicina, quale si è delineata, ed un siffatto potere giudiziario, che tra i cittadini cureranno quelli che sono ben naturati di corpo e di anima; ma quelli che non son tali, tutti 410 quelli, cioè, che non sono fisicamente sani, li lasceranno morire; mentre quelli che hanno l'anima naturalmente perversa ed insanabile, li metteranno a morte ⟨i cittadini⟩ stessi.

Ed è, pare, disse, il meglio che si possa fare e per coloro che stanno male e per la città.

Perciò, diss'io, i giovani evidentemente ti si guarderanno dall'aver bisogno dell'arte dei giudici, quando siano stati allevati in quella musica semplice, che, come dicevamo, genera la temperanza.

E come no?

Orbene, un musicista, coltivando la ginnastica secondo b questi medesimi principî, non otterrà forse, quando voglia,

(1) Evidente allusione di Platone alla condanna di Socrate.

di non aver punto bisogno della medicina, se non in casi assolutamente necessarî?

A me così pare.

E, credo, si travaglierà negli esercizî ginnastici e nelle fatiche mirando alla fierezza dell'animo e studiandosi di promuovere questa piuttosto che proporsi per scopo la vigoria fisica; e non si varrà, come fanno gli altri atleti, di cibi e di esercizî atti a procurare ⟨ unicamente ⟩ la robustezza del corpo.

Giustissimo, disse egli.

Cosicchè, diss'io, Glaucone, anche quelli che imposero di educare mediante la musica e la ginnastica, non l'hanno fatto con lo scopo per cui taluni credono: quello, cioè, di curare con l'una il corpo, con l'altra l'anima? c

E se non per questo, perchè mai ⟨ l'hanno fatto? ⟩, disse.

Probabilmente, ripresi, essi imposero l'una e l'altra soprattutto in servigio dell'anima.

E come?

Non intendi, dissi, in che modo atteggino il loro animo coloro che per tutta la vita si applicano alla ginnastica e non si occupano punto di musica, e in che modo contrario quelli che fanno il contrario?

Di che vuoi parlare?, mi chiese. d

Della rozzezza e durezza degli uni e della mollezza e mitezza degli altri, diss'io.

Ma sì, rispose; intendo bene che coloro, che s'applicano esclusivamente alla ginnastica, sogliono riuscire più rozzi del bisogno; e viceversa quelli, che si applicano esclusivamente alla musica, divengono più molli di quanto non si addica loro.

Eppure, diss'io, la rozzezza può essere l'indizio di fierezza d'indole che, rettamente educata, può mutarsi in coraggio, ma spinta al di là del necessario può, com'è naturale, divenire brutalità e violenza.

Mi pare, disse. e

E che? La mitezza non la possederebbe una natura filosofica che, quando sia troppo rilassata, può divenire più molle del conveniente, ma, educata bene, diviene mite e regolata?

Così è.

Ora, noi affermiamo che i custodi devono per natura possedere entrambe queste qualità.

Devono difatti.

Sicchè, queste due qualità si devono armonizzare l'una con l'altra.

Come no?

E di colui, in cui siano armonizzate, l'anima è saggia

411 e coraggiosa?

Senza dubbio.

E invece di colui, in cui non siano armonizzate, l'anima è vile e brutale.

S'intende.

XVIII. — Sicchè, quando uno abbandoni alla musica la propria anima perchè gliela riempia del suono dei flauti, e, attraverso gli orecchi, come attraverso un imbuto, le versi quelle melodie, di cui or ora parlavamo, e dolci e molli e lamentose, e, canticchiando, allietato dal canto, passi tutta la vita; costui sul principio, se ha un'anima fiera,

b suole, come avviene del ferro ⟨ sotto l'azione del fuoco ⟩, ammollirla, e di inutile e rigida renderla utile; ma in seguito, quando non smetta di insistere e se ne lasci sedurre, insensibilmente fonde e fluidifica il suo coraggio fino a liquefarlo del tutto, e a recidere, direi, i nervi dell'anima e farne un « fiacco guerriero » (1).

Senza dubbio.

E, ripresi, ove la musica s'impadronisca fin dalla nascita d'un uomo d'animo debole per natura, produrrà presto questo effetto. Ma se invece egli è d'indole fiera, dopo di

(1) Come è detto di Menelao: *Il.* XVII 588.

averne infiacchito l'animo, suol renderlo volubile, pronto ad accendersi d'ira per piccole cause e pronto egualmente a spegnersi. Ed ecco che costoro divengono irascibili e collerici, anzichè fieri, e di carattere oltremodo difficile. c

Perfettamente.

Che avverrà d'altra parte a chi si dedichi con troppo ardore alla ginnastica e ai piaceri della mensa, e trascuri affatto la musica e la filosofia? Sentendosi nel suo pieno vigore fisico, non si riempirà prima di tutto d'alterigia e di orgoglio, e non presumerà sempre più del proprio coraggio?

Certamente, disse.

Ma che accadrà quando non faccia niente altro, e non abbia alcun commercio con la Musa? Se pur v'era nell'animo di lui un qualche amore di apprendere, poichè non ha nessun gusto nè per l'apprendimento nè per l'indagine, e non partecipa nè ai ragionamenti nè a qualsiasi altra forma di cultura, non diverrà fiacco e sordo e cieco di mente, come uno che non ha nè coltivato nè purificato le proprie sensazioni? d

Così è, disse.

Sicchè costui diventa, credo, un misologo, un estraneo ad ogni forma di cultura, non cerca più di persuadere per via di ragioni; ma per raggiungere i suoi fini opera sempre con violenza e brutalità come una belva, e vive nell'ignoranza e nella grossolanità, privo com'è assolutamente di ritmo e di grazia. e

Proprio così, diss'egli.

Per queste due qualità dell'anima, come pare, io direi che un dio abbia dato agli uomini due arti: la musica e la ginnastica, per la fierezza e per l'amore al sapere, non già per l'anima e per il corpo, se non in via accessoria, ma per quelle due qualità, affinchè si armonizzino tra loro quando siano tese o rilassate in misura conveniente. 412

Così pare, disse.

Colui dunque che mescola nel miglior modo possibile la

ginnastica con la musica e sa adattarle all'anima nella più conveniente proporzione, costui noi lo diremo a buon diritto il musicista più compiuto e meglio armonizzato, ben più di uno che sappia armonizzare ⟨ i toni ⟩ delle corde tra loro.

Ed è naturale, Socrate, egli disse.

E quindi, Glaucone, anche nella nostra città avremmo b bisogno di un sorvegliante cosiffatto, se la costituzione dovrà esserne salda.

Ne avremo bisogno certo e a preferenza di tutto.

XIX. — Questi dunque sarebbero i modelli dell'educazione e dell'allevamento. Giacchè a che pro' passare a rassegna le danze ⟨ dei nostri allievi ⟩, le cacce, l'ammaestramento dei cani e gli esercizî ginnastici ed equestri? Difatti è suppergiù chiarissimo che sono cose le quali dovranno conformarsi a quelle e non sono difficili a trovare.

Certo, disse egli, non difficili.

E sta bene, dissi; e dopo ciò che cosa dobbiamo precisare? Non forse tra costoro chi sono quelli che dovranno governare e chi quelli che dovranno essere governati?

E come no?

c Ebbene, che i più vecchi debbano governare e i più giovani essere governati, questo è chiaro.

Chiaro.

E altresì i migliori tra i vecchi?

Anche questo ⟨ è chiaro ⟩.

Ma i migliori tra gli agricoltori non sono i più competenti in agricoltura?

Sì.

E ora, poichè quelli devono essere i migliori tra i custodi non dovranno essere anche i più competenti nella difesa della città?

Sì.

Così che sotto questo riguardo devono essere intelligenti e potenti e vigili nella cura della città?

Così è.

Ma certo si cura soprattutto ciò che si ama. d

Certo.

E si amerà soprattutto quello per cui uno crede utili le stesse cose ⟨ che ritiene utili ⟩ per sè, e quando soprattutto ⟨ ritenga ⟩ che, prosperando quello, anche a se stesso sia dato di prosperare: ma che, se non ⟨ prospera ⟩ quello, non prosperi nemmeno lui.

Così è, disse.

Sicchè tra tutti i custodi si devono scegliere quegli uomini, che a noi dopo un esame ci sembrino i più zelanti nel fare per tutta la loro vita ciò che riterranno utile alla città, e nel non voler fare a nessun patto ciò che ⟨ non e ritengano utile ⟩.

E saranno senza dubbio i più adatti.

Ora a me pare che costoro bisogna osservarli durante tutte le età ⟨ per assicurarsi ⟩ se sanno custodire questo principio, e che nè per malìe nè per violenza dimentichino o rinunzino alla massima di dover fare ciò che è il meglio per la città.

Che è, disse, codesta rinunzia di cui parli?

Ti dirò, risposi. A me pare che un'opinione esca di mente o volontariamente o involontariamente: volontariamente, la falsa, quando qualcuno ce ne disinganni: involontariamente 413 invece, ogni opinione vera.

Il caso della rinunzia volontaria, disse, lo intendo; ma quanto alla involontaria, ho bisogno d'una spiegazione.

E come?, diss'io; non credi tu che dei beni gli uomini si privino involontariamente, ma volontariamente dei mali? O non credi altresì che l'ingannarsi sul vero sia un male ed esser nel vero un bene? O non pare anche a te che l'opinare ciò che è sia esser nel vero?

Ma, diss'egli, tu dici benissimo. Ed a me pare che d'una opinione vera gli uomini si privino mal volentieri.

Ebbene, ciò capita loro perchè sono o derubati o ammaliati o violentati.

Neppure questa volta capisco, disse. b

Rischio, diss'io, di esprimermi come un poeta tragico. Derubati chiamo quelli che mutano opinione e dimenticano; giacchè agli uni il tempo, agli altri la ragione sottrae l'opinione che hanno, senza che se ne avvedano. Mi capisci ora?

Sì.

I violentati poi, secondo me, sono quelli che un dolore o una sofferenza costringe a mutare opinione.

Anche questo, disse, l'ho capito, ed hai ragione.

c Gli ammaliati infine, come io penso, forse anche tu dirai che siano quelli i quali mutano d'opinione o sedotti dal piacere o atterriti dalla paura.

È credibile in effetti, disse egli, che tutto ciò che inganna ammalii.

XX. — Come dunque dicevo or ora, bisogna ricercare fra i guardiani quali siano i migliori custodi della massima che è loro propria: dover fare ciò che paia loro sempre il meglio per la città. E bisogna quindi provarli fin da principio mettendoli ad imprese nelle quali soprattutto uno d possa dimenticare questa massima e ingannarsi; e colui, che se ne ricordi e non si lasci facilmente ingannare, includerlo tra i custodi e colui che no, escludernelo. Non ti sembra?

Sì.

E bisogna altresì esporli a fatiche, a patimenti e a lotte; e in queste prove fare ⟨ sul conto loro ⟩ le medesime osservazioni.

È giusto, disse.

Sicchè, diss'io, bisogna esporre costoro anche a una terza specie di prova ⟨ ponendoli ⟩ in gara di fronte a certe illusioni ingannevoli e osservarli; ⟨ e ⟩ come conducendo i puledri in mezzo ai rumori e ai tumulti, si nota se sono paurosi; così i nostri ⟨ guerrieri ⟩ ancora giovani bisogna e menarli in mezzo a spettacoli spaventosi, e poi invece gettarli in mezzo ai piaceri, perchè siano saggiati molto meglio

che l'oro nel fuoco, ⟨e assicurarsi⟩ se uno si mostri capace di resistere alle seduzioni e serbare un contegno decoroso in qualsiasi circostanza, se sia buon custode di sè e della musica che ha appreso, e se si mostri ritmico ed armonico in tutti questi casi e tale da essere appunto oltremodo utile così a se stesso come allo Stato. E colui che tra i fanciulli, i giovani e gli adulti, così saggiato, ne esca intatto, porlo come reggitore e custode della città, tributargli onori da 414 vivo e da morto e dedicargli una tomba magnifica e monumenti gloriosi; ma quello invece che non risulti tale, escluderlo. E così, press'a poco, diss'io, bisogna, Glaucone, a parer mio, procedere nello scegliere e nell'imporre alla città i reggitori ed i custodi, per dirlo in termini generali e senza scendere in particolari troppo minuti.

Ed anche a me, disse egli, mi pare che così si debba procedere.

Ebbene, non è forse giustissimo chiamare costoro custodi b perfetti contro i nemici esterni e contro gli amici interni, di modo che questi non vogliano e quelli non possano far male; e i giovani, che poc'anzi dicevamo custodi, chiamarli ausiliari ed esecutori delle sentenze dei governanti?

A me così pare, rispose.

XXI. — Or dunque, ripresi, che mezzo abbiamo noi perchè, dicendo una di quelle bugie necessarie a cui or ora accennavamo, dicendo una cosa menzognera, ma bella, si c possa persuaderla soprattutto ai reggitori medesimi e, se non a questi, al resto per lo meno della cittadinanza?

E quale?, disse.

Niente di nuovo, risposi, ma un racconto fenicio (1), qualche cosa occorsa già prima in molti luoghi, come asseriscono e han fatto credere i poeti, ma che ai nostri giorni

---

(1) È la leggenda di Cadmo, fenicio, che seminò i denti del drago di Ares da lui ucciso, e ne sorsero, dalla terra, uomini (armati), gli Σπαρτοί. Si tratta evidentemente di un caso di autoctonia; e, come è ben noto, di molti altri favoleggia la mitologia greca.

non si è verificata, e non so neppure se possa verificarsi, ma di cui non è punto facile persuadere gli altri.

Tu hai, disse, tutta l'aria d'uno che esiti molto ad esporla.

E ti parrà, diss'io, che io ho ben ragione di esitare dopo che l'avrò detta.

Dilla dunque, riprese, e non aver paura.

Ebbene, la dirò, quantunque io non sappia trovare il d coraggio e le parole per esporla. E mi proverò a persuadere prima gli stessi governanti e i guerrieri, poi il resto dei cittadini, che tutti quei nostri ordinamenti per l'allevamento e l'educazione loro, non erano che sogni, a cui credevano di soggiacere realmente, e ⟨ cose ⟩ che ritenevano avvenissero intorno a loro; mentre in realtà essi erano allora sotterra e vi si plasmavano e allevavano, essi stessi le loro e armi ed ogni altro equipaggiamento; e poichè vi si furono completamente formati, la terra stessa, loro madre, li mise fuori; onde ora devono considerare anche la contrada, in cui vivono, come loro madre e nutrice, e difenderla, ove qualcuno l'assalga, e degli altri cittadini pensare come di fratelli e nati ⟨ al pari di loro ⟩ dal seno della terra.

Non senza ragione, disse, ti vergognavi tanto di esporre codesta menzogna.

415 Hai perfettamente ragione, diss'io; ma tuttavia senti anche il resto della favola. Certo, tutti quelli che vivete nella città siete fratelli — diremo loro favoleggiando —; ma l'Iddio, nel formarvi, in quanti tra voi destinò a governare, in questi nel generarli commischiò dell'oro, e perciò sono i più preziosi fra tutti; in quanti destinò ad essere degli ausiliarî, mescolò dell'argento; e ferro poi e bronzo negli agricoltori e negli altri operai. In quanto dunque siete tutti della stessa origine, voi per lo più potete generare altri simili a voi stessi; ma può talvolta accadere che dall'oro b nasca una prole d'argento, e dall'argento una d'oro; e che così lo stesso scambio si verifichi per tutti gli altri metalli. Perciò l'Iddio ai governanti prescrive innanzi e sopra tutto di non essere di nessuna cosa così buoni custodi e di non

guardare niente altro con altrettanta cura, quanto i loro figliuoli, e vedere cosa mai sia commischiata negli animi loro; e allorchè i loro figliuoli siano venuti al mondo con qualche vena di bronzo o di ferro, non si lascino muovere a pietà in nessun modo; ma, assegnando loro il posto che per natura meritino, li releghino tra gli artigiani o gli agricoltori; e allorchè da questi invece nascano alcuni con una vena d'oro (1) o d'argento, li onorino e li sollevino gli uni alla classe dei custodi, gli altri a quella degli ausiliarî, affermando esserci un oracolo, che la città allora vada in rovina, quando sia guardata da un custode che abbia in sè del ferro o del bronzo. Orbene, sai tu indicarmi qualche mezzo per cui possano credere a questa favola? c

Nessuno, disse, onde possano esserne persuasi quelli della generazione ⟨ di cui parli ⟩; ma i loro figliuoli, sì, e i figliuoli dei figliuoli e i loro discendenti. d

Ma anche questo, diss'io, gioverebbe a fare in modo che essi avessero maggior cura e della città e di se medesimi tra loro; giacchè credo d'intendere ciò che vuoi dire.

XXII. — Ad ogni modo codesta favola avrà quell'effetto che la voce pubblica vorrà. Quanto a noi, armiamo codesti terrigeni e facciamoli avanzare sotto la guida dei loro capi. E venuti innanzi, guardino bene in quale punto della città possano meglio accamparsi, donde e sieno in grado di contenere soprattutto quelli di dentro, se qualcuno ci sia che non voglia obbedire alle leggi, e respingere quei di fuori, se qualche nemico, come un lupo, assalga la greggia; e, posto il campo, facciano i sacrificî rituali e costruiscano le loro tende. Che ne dici? e

Approvo, disse.

E tende cosiffatte, ripresi, da difenderli nell'inverno ed essere adatte nell'estate.

---

(1) Pare che Platone pensi alla favola delle età del mondo (Esiodo, *Op. e g.* 100 sgg., che però annovera anche quella degli eroi), d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro.

E come no?, disse; mi pare che tu voglia parlare d'abitazioni.

Sì, diss'io; ma abitazioni da guerrieri e non da uomini d'affari.

416 E in che poi, disse, a parer tuo, le une differiscono dalle altre?

Mi proverò, diss'io, a spiegartelo. La cosa più pericolosa e più brutta per un pastore sarebbe allevare, come difensori delle gregge, tali cani ed in tal modo, che o per avidità o per fame o per altro malcostume diano essi stessi addosso alle pecore, e s'assomiglino più a lupi che a cani.

Più pericolosa di tutte, diss'egli; e come no?

b Orbene, non conviene ad ogni modo guardarsi che que' nostri difensori facciano altrettanto coi cittadini, poichè sono più forti di essi: che, cioè, in luogo d'alleati benevoli s'assomiglino a padroni feroci?

Conviene guardarsene, disse.

E il miglior mezzo di premunirsi contro questo pericolo non sarebbe questo: che i custodi fossero benissimo educati?

Ma lo sono difatti, disse.

Ed io ripresi: Questo, mio caro Glaucone, non oserei affermarlo con sicurezza; quello invece che dianzi dicevamo,
c sì: che, cioè, bisogna ch'essi abbiano una retta educazione, qualunque mai sia, se devono possedere quel che meglio li disponga ad esser miti e con se stessi e coi custoditi da loro.

E giustamente, rispose.

Però, oltre a questa educazione, un uomo di senno dirà che si debbano fornir loro tali abitazioni ed ogni altra sostanza, che ai custodi nè impedisca d'essere, per quanto è possibile, ottimi, nè li spinga a nuocere agli altri cittadini.
d E dirà il vero.

Guarda ora, diss'io, se per divenir tali non bisogna che vivano e abitino a questo modo: in primo luogo, che nessuno possegga nessuna propria sostanza, salvo non sia assolutamente necessario; e che nessuno abbia casa e dispensa

cosiffatta, che non vi possa entrare chi voglia; e quanto al nutrimento necessario ad atleti guerrieri, temperanti e coraggiosi, essi lo riceveranno dagli altri cittadini, secondo un accordo stabilito, quale compenso della loro custodia ed in tale misura che alla fine dell'anno non ne soverchi loro e non ne manchi; e, se intervenendo a mense comuni, convivano come soldati in campo. Quanto all'oro ed all'argento, si dirà ad essi che dagli dei ne hanno sempre del divino nell'anima e non hanno punto bisogno dell'umano; che è anzi un'empietà insozzarlo, mescolando col possesso di quello il possesso di questo; perchè dall'oro, divenuto moneta corrente, han tratto origine tante empie azioni, mentre il loro è puro; che ad essi soli tra tutti i cittadini non è lecito di maneggiare o toccare argento ed oro, e neanche entrare sotto un tetto ove ce ne sia, e neanche adornarsene, e neanche bere da argento o da oro; e che questa è la sola via per salvare se stessi e la città. Quando invece possederanno anch'essi e terra propria e case e danaro, saranno economi e agricoltori, anzichè custodi; diventeranno padroni e nemici degli altri cittadini, anzichè alleati; e odiando e odiati, insidiando e insidiati, trascorreranno tutta la vita, temendo più spesso e ben più i nemici interni che gli esterni, e ⟨ così ⟩ correndo senz'altro a rovina essi e la rimanente città. E perciò, in vista di tutte queste considerazioni, diss'io, dobbiamo concludere che così bisogna provvedere i custodi per quello che riguarda il loro alloggio e le altre cose; e queste norme le sanciremo per legge, o no?

e

417

b

Senza dubbio, rispose Glaucone.

LIBRO IV.

ARGOMENTO

Le cose dette da Socrate (nel libro III) intorno ai guerrieri provocano obiezioni di Adimanto circa la loro vita, non certo buona soprattutto rispetto a quella dei cittadini ricchi. E Socrate non solo annuisce, ma aggiunge altre considerazioni che dimostrano quanto essa sia dura. Pure sostiene che, non essendo leciti nella città privilegi di classi, non ne vanno accordati nemmeno ai guerrieri, per quanto essi ne possano meritare per i loro compiti faticosi e pericolosi. È dovere di tutti i cittadini, ciascuno secondo le proprie attitudini, operare a pro dello Stato; e a nessuno dei custodi di questo deve venir concessa una felicità che li renda tutto fuorchè veri custodi; e tutti debbono essere costretti a vivere in modo che possano adempiere il meglio possibile alle loro funzioni. Ed è necessario pel benessere dello Stato che tanto i custodi quanto gli artigiani non siano nè ricchi nè poveri, generando la ricchezza mollezza, pigrizia e amore di novità, la povertà, oltre a quest'ultimo, sentimenti illiberali e lavoro scadente. Adimanto osserva che se la città è povera non potrà far guerra, tanto meno poi contro una grande e ricca. Socrate risponde che i guerrieri dalla vita dura di uno Stato bene ordinato sono tali per la loro educazione che uno solo di essi può tenere testa a parecchi di uno Stato ricco, non educati come lui; e che la riputazione di cui godranno i guerrieri dello Stato, quale Socrate vagheggia, gli procurerà certo facilmente l'alleanza di città ricche, delle quali nessuna può considerarsi come un'unica città, perchè in realtà sono due, una dei poveri, l'altra dei ricchi, nemiche fra loro. Una città saggiamente ordinata è appunto per ciò grandissima, non rispetto alla fama, ma realmente. E converrà che i suoi custodi provvedano a che non s'ingrandisca troppo nè essa nè il suo territorio, ma soltanto fino al limite che le permetta di rimanere una sola, più in là no. Tutti i cittadini dovranno

essere applicati uno per uno a quella singola opera a cui per natura sono adatti, e così, attendendo ciascuno al compito che gli è proprio, si avrà anche per questa via l'unità dello Stato; nel quale tutto, comprese le donne e i figliuoli, dovrà essere in comune fra gli amici. I governanti dovranno inoltre badare che l'educazione non si corrompa e impedire soprattutto che non si facciano innovazioni nella ginnastica e nella musica. Non sarà tuttavia necessario aumentare il numero delle leggi, le minuzie potendosi trascurarle. I giovani, educati nel modo migliore fin dalla fanciullezza, sapranno regolarsi in tutto come si conviene, conformandosi in tutte le loro azioni a quelle norme tradizionali che le leggi determinano poi. Ci debbono essere pure leggi che riguardino la religione in generale e il culto dei morti; ma per esse, nulla sapendo noi di queste cose, dobbiamo rimetterci al loro interprete avito, Apollo (I-V).

E ora Socrate indaga dove nello Stato così costituito si trovano la giustizia e l'ingiustizia e in che differiscano l'una dall'altra, e quale delle due deve possedere chi vuole vivere felice, rimanendo o no occulto agli dei e agli uomini. In tale Stato ci sono, dice, quattro virtù: la saggezza, il coraggio, la temperanza e la giustizia. La saggezza risiede nella classe dei cittadini meno numerosa cioè nei reggitori dello Stato. Il coraggio si trova nella parte dei cittadini che combatte e guerreggia per la città, i quali per effetto della legge e per mezzo dell'educazione sanno che cosa bisogna realmente temere e operano in conformità di questa loro esperienza. La temperanza, che è quasi un ordine e un dominio sui piaceri e sulle passioni, e fa che ognuno sia padrone di sè, è virtù che deve essere propria ad un tempo dei governanti e dei governati, ed è l'armonia fra le diverse classi sociali. A rendere completa la città occorre la giustizia, che dà alle altre tre virtù indicate il potere di nascere e conservarsi nella città e consiste nell'avere e nel fare ciò che è proprio di ciascuno. Ciascuno compia il suo dovere ed eserciti la sua arte senza attendere ad alcun'altra cosa. Quando ciò avvenga costantemente ed esattamente nella città, questa sarà giusta. All'incontro, la confusione e lo scambio di attribuzioni fra le tre classi di cittadini, operai, guerrieri, governanti, nel che consiste l'ingiustizia, è un grave danno per la città, anzi un delitto contro di essa (VI-X).

Dallo Stato è bene riportare nell'individuo quanto fu detto precedentemente, perchè risulti con maggiore evidenza l'esattezza della definizione della giustizia. Non si può non ammettere che in ciascuno di noi si trovano quelle medesime qualità e disposizioni che presenta lo Stato. Nell'anima di ciascuno di noi ci sono tre diversi principî: la ragione, l'ira e la concupiscenza. Come dimostra il fatto, di cui Socrate discorre a lungo, della fame e della sete,

nell'anima c'è qualcosa che vieta di sodisfare il desiderio di mangiare e di bere, e che per la propria natura contrasta con esso. Questo qualcosa è la ragione che bene spesso si oppone ai desideri. Se ne deduce che dobbiamo ritenere che nell'anima ci sono realmente due principî distinti e diversi fra loro: l'uno, quello per cui l'anima ragiona, ed è il principio razionale, l'altro, quello per cui essa ama, prova fame e sete e si trova in balia delle passioni ed è il principio irrazionale e concupiscibile. Da questi due principî, pur potendo sembrare che tenga dell'uno e dell'altro e specialmente del primo è distinto quello dell'ira; infatti sin dalla nascita i bambini sono pieni d'irascibilità, laddove certuni non partecipano mai di ragione i più talvolta e assai tardi. Al principio razionale che è sapiente e ha cura di tutta intera l'anima, si addice di comandare e all'irascibile di essergli soggetto e alleato; e i due principî, contemperati dalla musica e dalla ginnastica, saranno concordi e governeranno il principio concupiscibile. Quei due principî saranno ad un tempo coraggiosi e sapienti e anche temperanti. Come dunque nello Stato da noi costituito, così nell'individuo si trovano la sapienza, il coraggio e la temperanza e quindi la giustizia, e però potremo dire che un individuo è giusto nello stesso modo che è giusto lo Stato, in quanto ciascuna delle tre classi di questo fa ciò che le spetta e corrispondentemente ogni individuo attende alle sue proprie funzioni senza curarsi d'altro. Se ci rimane qualche dubbio in proposito, ci confermeremo nella nostra opinione contrapponendovi le obiezioni volgari relative a frodi di depositi ricevuti, furti sacrileghi, ruberie, tradimenti e altri delitti, che possono sembrare attribuibili, mentre non lo sono affatto, a un uomo la cui natura ed educazione siano quali abbiamo stabilite. Un uomo tale saprà sempre comandare o obbedire, e armonizzando e collegando i principî dell'anima diverrà uno solo e si avrà così l'unità dell'individuo in quel modo che fu determinata l'unità dello Stato (XI-XVII).

La giustizia dunque è l'accordo delle tre parti dell'anima, e quindi l'ingiustizia ne è la discordia e un fare ciascuno ciò che non gli spetta, la rivolta di una di esse parti contro l'intero; nella confusione che ne consegue hanno luogo l'intemperanza, la viltà e, in una parola, ogni vizio. Mentre la giustizia è virtù, e la virtù è in qualche modo sanità, bellezza e benessere dell'anima, l'ingiustizia è vizio, e il vizio è malattia, turpitudine e debolezza di essa. Non resta che indagare se è utile praticare la giustizia e agire onestamente, venga o no l'uomo giusto riconosciuto come tale; o se agire ingiustamente ed essere ingiusto, purchè ciò sia fatto impunemente e l'uomo ingiusto diventi migliore mediante il castigo. A Glaucone questa indagine pare ridicola, essendosi ormai

posta in tutta evidenza la natura della giustizia e dell'ingiustizia. Ma Socrate insiste, per poter mettere meglio in rilievo che la cosa è realmente così, e distingue cinque forme dell'anima umana, quante cioè sono le forme di governo. Di queste una sola è retta, quella che comprende la monarchia e l'aristocrazia, tutte le altre sono corrotte (XVIII-XIX).

419 I. — E Adimanto, interloquendo: Che cosa dunque, Socrate, risponderai, disse, se uno ti obietta che codesti guerrieri tu non li fai molto felici, e ciò profittando di loro stessi, che pure essendo i veri padroni della città, dalla città non traggono nessun vantaggio, come altri che posseggono campi e si costruiscono case belle e grandi e se le mobiliano decorosamente e celebrano proprî sacrifizî agli dei e accolgono ospiti e, come appunto or ora dicevi, hanno oro, argento e tutto quanto si ritiene necessario per chi debba essere felice? E però si potrà ben dire che costoro meritano piuttosto d'essere considerati come dei mercenarî accaser-
420 mati nella città per null'altro che per montarvi la guardia.

Sì, diss'io, e per giunta non compensati, se non col cibo e senza neppure riscuotere come gli altri mercenarî una paga oltre il cibo; cosicchè, se vogliono viaggiare per proprio conto, non sia neanche permesso loro nè di pagarsi delle amiche, nè spendere, se vogliono, in altri divertimenti come coloro che sono stimati felici. Eccoti questi e parecchi altri capì d'accusa dello stesso genere, che hai dimenticati.

Ma sì, disse egli; aggiungi pure questi capi d'accusa.

b Ebbene, come ci difenderemo, dici?

Sì.

Seguitando, ripresi, per la stessa via, troveremo, credo, ciò che bisogna rispondere. E diremo che non è punto da stupirne, se anche in tali condizioni costoro fossero felicissimi, per quanto noi non fondiamo la nostra città mirando a questo: come, cioè, una sola classe possa riuscire felice a preferenza delle altre, ma come sommamente felice sia tutta intera la città. Perchè noi pensavamo che soprattutto

in una città così ordinata avremmo potuto trovare la giustizia; e l'ingiustizia, viceversa, in una città malissimo ordinata; e che, visto ciò, avremmo potuto formarci un giudizio sicuro sul problema che ci occupa da un pezzo (1). Noi ora stiamo costituendo — almeno lo crediamo — la città felice, non già rendendo felici alcuni solo dei suoi cittadini, indipendentemente dagli altri; ma tutta quanta la città; in seguito considereremo l'opposta. Come dunque, se uno ci s'accostasse mentre stiamo colorendo delle statue (2), e ci rimproverasse dicendo che alle parti più belle della persona non applicassimo i colori più belli — perchè gli occhi che son certo la parte più bella fossero coloriti non di minio, ma di nero —, penseremmo di poterci difendere benissimo dicendogli: « Egregio uomo, non credere che noi dobbiamo dipingere degli occhi così belli che non paiano più nemmeno degli occhi, e così neppure il resto; ma guarda se, dando a ciascuna parte il colore che le si addice, facciamo bello l'intero. Perciò anche in questo caso non costringerci ad appiccicare ai custodi una così fatta felicità, che li renda tutto fuorchè dei custodi. E difatti noi potremmo anche abbigliare gli agricoltori di un abito con lungo strascico (3) e porre loro sul capo delle corone d'oro e prescriver loro di coltivare la terra quando loro piacesse; e i vasai porli a giacere comodamente accanto al fuoco e lasciarli bere e banchettare standosene presso la ruota per attendere al loro mestiere soltanto quando volessero, e tutti gli altri farli felici allo stesso modo, affinchè così fosse felice l'intera città. Ma risparmiaci questo consiglio; poichè, a darti retta, nè l'agricoltore sarà agricoltore, nè il vasaio vasaio, nè alcun altro di coloro, di cui si compone una città, manterrà il proprio carattere. Senonchè gli altri importano meno; che difatti vi siano dei ciabattini cattivi e incapaci

e

d

e

421

(1) Cfr. II 369 a: la giustizia individuale e la giustizia di un'intera città.

(2) È noto che i Greci solevano appunto colorire le statue.

(3) Tale, cioè di lusso, era l'abito chiamato ξυστίς.

e simulanti di essere valenti mentre non lo sono, non è certo un gran guaio per la città; ma se i custodi delle leggi e dello Stato non siano tali se non di nome, tu vedi bene che costoro mandano addirittura in rovina tutta la città, mentre sono soltanto essi che hanno il potere di assicurare l'ordine e la felicità dello Stato ». Se dunque noi ci proponiamo di formare dei veri custodi, degli uomini, cioè, che non siano mai artefici di mali allo Stato; quel nostro contradittore,
b facendone dei possidenti e quasi delle persone felicissime di banchettare in una festa, ma non di cittadini occupati nelle loro funzioni, intenderà probabilmente di parlare di tutt'altro fuorchè di uno Stato. Bisogna dunque considerare se, guardando a questo, noi dobbiamo mettere i custodi nella condizione di godere la massima felicità, o, guardando alla città tutta intera, si debba aver di mira la felicità co-
c mune; e codesti ausiliarî e codesti custodi al pari degli altri cittadini, costringerli e persuaderli a vivere in modo da adempiere il meglio possibile le loro funzioni; e quando tutto lo Stato sia divenuto prospero e bene amministrato, lasciare che a ciascuna classe di cittadini la natura dia la parte di felicità che le spetta.

II. — Ma, disse egli, mi pare che tu dica bene.

E ti pare poi che sia detto bene anche questo, che è strettamente affine a ciò che precede?

Vale a dire?

Quanto agli altri custodi rifletti se ciò che li corrompe
d così da renderli anche cattivi non sia questo...

Che cosa?

La ricchezza, diss'io, e la povertà.

E come?

Ecco: un vasaio, divenuto ricco, pare a te che voglia ancora darsi pensiero dell'arte?

In nessun modo, rispose.

E diventerà pure ogni giorno più pigro e più negligente?

Molto di più.

E sarà quindi un vasaio peggiore.

E molto peggiore anche, disse.

D'altronde, se per la sua povertà non ha neanche il modo di procurarsi gli utensili e ogni altra cosa necessaria al suo mestiere, produrrà opere sempre più scadenti; e, se deve insegnare ai figliuoli o ad altri, ne farà, col suo insegnamento, degli operai sempre peggiori. e

E come no?

Per l'una cosa, dunque, e per l'altra, per la ricchezza e per la povertà, così i manufatti come gli operai stessi divengono peggiori.

È chiaro.

Abbiamo così trovato, a quanto pare, un'altra cosa che i custodi devono assolutamente impedire che a loro insaputa s'introduca nella città.

E che cosa?

Ricchezza, diss'io, e povertà, giacchè quella genera mollezza, pigrizia e amore di novità; e questa, oltre all'amore del nuovo, sentimenti illiberali e lavoro scadente. 422

Senza dubbio, disse. Però, Socrate, bada a questo: come, cioè, questa nostra città possa far guerra, dal momento che non ha danaro, soprattutto quando sia costretta a farla contro una città grande e ricca.

Evidentemente, diss'io, contro una sola è più difficile, ma contro due città grandi e ricche è più facile. b

Come hai detto?, esclamò.

In primo luogo, risposi, quando s'abbia a combattere, non è forse contro uomini ricchi che dovranno battersi questi nostri custodi che sono degli atleti di guerra?

Oh, questo sì, disse.

E che, soggiunsi, Adimanto? Un pugilatore solo, perfettamente allenato, non ti pare forse capace di combattere felicemente contro due avversarî ignari del pugilato, e per di più ricchi e ben pasciuti?

Con due allo stesso tempo forse no, disse.

Neanche, diss'io, se gli riuscisse di sottrarsi in un primo

momento ai due con la fuga e, rivolgendosi, picchiare sul
c primo che gli capiti di fronte, e questo farlo più volte sotto il sole e un caldo soffocante? Di cosiffatti avversarî un uomo tale non potrebbe atterrarne anche parecchi?

Certo, disse, non ci sarebbe da sorprendersene.

Ma non credi tu che e per scienza e per pratica i ricchi siano più esperti nel pugilato che nell'arte della guerra?

Io sì, disse.

Facilmente dunque i nostri atleti, com'è probabile, potranno combattere contro un numero di nemici doppio o triplo del loro.

d Te lo concedo, disse; perchè mi pare che tu dica bene.

E che poi se, mandando un'ambasceria nell'una o nell'altra delle due città nemiche, le dicessero la verità: « Noi non abbiamo punto bisogno nè d'oro nè d'argento, anzi non ci è neppur lecito di usarne, come a voi; alleandovi dunque con noi voi avrete quello degli altri », credi tu che ci saranno di quelli che, udite queste parole, preferiranno di combattere contro cani vigorosi e magri piuttosto che insieme con questi contro pecore grasse e tenere?

Non mi pare. Però, ove in una sola città, disse, si accumuli la ricchezza delle altre, guarda se ciò non costituisca
e un pericolo per la città non ricca.

Felice te, ripresi, che credi valga la pena di chiamare città qualche altra ad eccezione di quella che sia tale quale noi la stiamo organizzando!

Ma perchè?, chiese.

Perchè, risposi, le altre città conviene chiamarle con un nome più comprensivo; giacchè ciascuna di esse contiene in sè più città, ma non è una sola, come si dice nel gioco del tric-trac (1). Ogni città in effetti, per piccola che sia, ne comprende per lo meno due, nemiche tra loro: l'una dei
423 poveri, l'altra dei ricchi; e in ciascuna di queste ce n'è pa-

(1) La tavola (πεσσεία, πεττεία) su cui si giocava era divisa in caselle (come nei nostri giochi della dama, degli scacchi e simili), pare 60, chiamate πόλεις, 'città'. Null'altro sappiamo di quel gioco.

recchie altre. Ora, se queste tu le tratti come un'unica città, commetterai un errore gravissimo; ma se come molte, dando agli uni le sostanze, i poteri e le vite degli altri, ti troverai ad aver sempre alleati molti e nemici pochi. E fino a che la città ti si governi saggiamente, come fu ordinata, sarà grandissima, non dico nell'opinione comune, ma grandissima realmente, quand'anche di difensori non ne avesse più d'un migliaio. Perchè una città, che sia così grande, tu non la troverai nè tra gli Elleni nè tra i barbari, benchè ce ne siano molte che paiono grandi come questa nostra e anche parecchie volte più grandi. O pensi forse altrimenti? b

Ma no, per Zeus, disse.

III. — Sicchè, diss'io, sarebbe questo anche il miglior limite, che i nostri reggitori potessero dare all'ingrandimento della città e all'estensione del suo territorio, limite oltre il quale non dovrebbero andare?

E quale sarebbe codesto limite?, domandò.

Questo, se non erro, risposi: sin dove la città, ampliandosi, voglia rimanere una sola; più in là, no.

Giustamente, disse. c

Sicchè ai custodi assegneremo pure quest'altro compito: vegliare attentamente che la città in apparenza non sia nè piccola nè grande, ma bastevole a sè ed una.

Nè, mi pare, disse, un compito troppo grave quello che assegniamo loro.

Ma forse anche meno grave è quest'altro a cui accennammo anche poco fa dicendo che, ove mai dai custodi nascesse qualche figliuolo indegno, si dovesse relegarlo in una classe inferiore, e, ove dagli altri cittadini uno ammodo, assegnarlo alla classe dei custodi. E con ciò volevo significare che anche gli altri cittadini bisogna applicarli uno per uno a quella singola opera a cui per natura sono adatti; per modo che, attendendo ciascuno al compito che gli è proprio, sia non molti, ma uno; e così tutta intera la città sia una sola, ma non molte. d

Difatti, disse, questo compito è più lieve di quello.

Certo, diss'io, mio buon Adimanto, queste norme che imponiamo loro non sono, come altri potrebbe credere, nè e molte nè gravi, ma tutte di poco momento, purchè si badi soprattutto a quel che si può dire l'unico e grave compito; o meglio, più che grave, sufficiente allo scopo.

Ed è?, disse.

All'educazione, risposi, e all'allevamento dei fanciulli; perchè, quando educati bene, diventino degli uomini ammodo, tutte queste regole le scopriranno da sè facilmente, e anche tutte quelle altre, che ora noi tralasciamo, circa le donne, i matrimonî e la procreazione dei figli (1), come 424 sia necessario che tutte queste cose divengano, secondo il proverbio, comuni tra amici.

Sarebbe, osservò, il meglio.

E certo, ripresi, se uno Stato prende bene l'aire, si muoverà come un cerchio con forza sempre maggiore. Giacchè un buon allevamento e una buona educazione, quando si conservino tali, producono delle buone nature; e le buone nature, a loro volta, quando profittino di una buona educazione, divengono via via migliori delle precedenti, non solo sotto altri rispetti, ma anche nel generare, come si b verifica in tutti gli animali.

È ovvio, disse.

A dirla dunque in breve, i soprastanti alla città devono badare che a loro insaputa l'educazione non si corrompa, e impedire soprattutto che si facciano innovazioni nella ginnastica e nella musica contro le norme tradizionali, ma che queste siano rispettate da tutti quanto più è possibile, per paura che, se qualcuno dice:

più gustano gli uomini il canto,
che de' cantor sul labbro tra tutti il più nuovo risuoni (2);

---

(1) È, pare, il più antico accenno al comunismo delle donne e dei figli, del quale si discorre ampiamente nel libro V. Il proverbio (κοινὰ τὰ τῶν φίλων) si crede d'origine pitagorica.

(2) *Od.* I 351-52.

non accada di credere che il poeta parli non già di nuove canzoni, ma d'un genere nuovo di canto, e lo lodi. Ora questo non si deve nè lodarlo nè supporlo. E, difatti, un genere nuovo di musica bisogna vietarlo, come cosa pericolosissima; giacchè non c'è caso che i modi musicali mutino senza un mutamento delle leggi fondamentali dello Stato, come dice Damone (1) e come io sono convinto. c

E tra' convinti metti me pure, soggiunse Adimanto.

IV. — Il corpo di guardia, dunque, dei custodi, diss'io, bisogna porlo, credo, appunto qui, nella musica. d

E infatti, diss'egli, per questa via la licenza s'insinua senza che uno se ne avveda.

Sì, ripresi, s'insinua come uno svago e quasi non faccia nulla di male.

E, in realtà, disse, non ne fa, se non in questo: che, penetrando insensibilmente, via via s'insinua nei costumi e nelle abitudini; e da questi, con forza sempre maggiore, penetra nei contratti tra privati; e da questi passa nelle leggi e nelle istituzioni, con una incredibile sfacciataggine, Socrate, fino a sovvertire da ultimo ogni diritto, privato e pubblico. e

Dunque, diss'io, è questo ciò che avviene?

Secondo me, sì.

E però, come si diceva da principio, i nostri figli dobbiamo abituarli da piccini a giochi più conformi alle leggi, riflettendo che, se i fanciulli nei loro giochi si sottraggono a questa disciplina è impossibile che da essi vengano su uomini ossequenti alle leggi e serî. 425

E come no?, disse.

Allorchè dunque i fanciulli siano stati fin dai primi anni avvezzi a giochi ben regolati, e per via della musica abbiano accolto nell'anima il senso della legalità; questo, al contrario di ciò che avviene in ragazzi male educati, li

(1) Cfr. III 400 b.

accompagna sempre nella vita, cresce con loro e può anche rimettere in piedi qualche vecchia istituzione caduta in disuso.

È vero, disse.

E così, ripresi, le disposizioni conformi alle leggi, anche se di poco momento, costoro le scoprono da sè; mentre quegli altri mandano tutto in malora.

A quali disposizioni alludi?

A queste, per esempio: l'obbligo nei più giovani di tacere, come vuole la creanza, in presenza dei più anziani, b nonchè quello di ceder loro il posto levandosi in piedi; l'aver cura e rispetto per i genitori; seguire l'uso comune nel modo di tagliarsi i capelli, di vestire, di calzare, di tutto ciò insomma che riguarda l'acconciatura del corpo e molte altre minuzie dello stesso genere. O non credi?

Io sì.

Elevare a leggi questi precetti sarebbe puerile, giacchè nè si usa in alcun luogo (1), nè durerebbero solo perchè a voce o per iscritto sarebbero imposti come leggi.

E come potrebbero durare?

c È credibile dunque, Adimanto, diss'io, che l'indirizzo, che l'educazione dà ad un uomo, determini pure il corso della sua vita. O non ti pare che sempre il simile richiami il suo simile?

Che dubbio c'è?

Sicchè, concludendo, si può dire, credo, che per questa via si deve riuscire a qualche cosa di compiuto e di durevole, tanto nel bene quanto anche nel male.

E come no?, disse egli.

Perciò dunque, ripresi, io non voglio provarmi a regolare per via di leggi codeste minuzie.

È naturale, disse.

---

(1) Si era però usato a Sparta, come nota il CHAMBRY, citando Senofonte, *Repubblica dei Lacedemoni* III.

Ma, in nome degli dei, che diremo degli affari che si trattano nell'agora, dei patti in materia commerciale tra singoli individui e, se vuoi, delle contrattazioni tra artigiani, delle ingiurie, dei maltrattamenti, della messa a ruolo delle querele, della formazione dei tribunali, e se siano necessarie talune riscossioni o imposizioni di tributi, sia nei mercati sia nei porti, o anche, in generale, certe disposizioni concernenti la polizia dei mercati o della città o dei porti, o tutte le altre cose dello stesso genere; su questi particolari ci permetteremo forse di fare delle leggi? d

Non merita che su ciò si prescrivano delle norme ad uomini perbene; giacchè, in generale, tutte quelle tra queste cose, che siano da regolare per legge, essi, credo, le troveranno facilmente da sè.

Sì, caro, soggiunsi, ove però un dio conceda loro di serbare intatte quelle leggi fondamentali, di cui prima abbiamo discorso. e

Se no, diss'egli, trascorreranno tutta la vita facendo e rifacendo sempre regolamenti di questo genere, nella lusinga di riuscire a cogliere il meglio.

Vuoi dire, ripresi, che costoro vivranno come quegli infermi che, incapaci di dominarsi, non vogliono rinunciare al loro pernicioso regime di vita.

Senza dubbio.

Ed è davvero un piacevole modo di vivere il loro! Prendono rimedî su rimedî e non approdano ad altro, che a moltiplicare e aggravare i mali, sempre sperando che, ove uno suggerisca loro qualche altro rimedio, in questo troveranno la salvezza. 426

È proprio, disse, il caso di questi infermi.

E che poi?, diss'io. Non è piacevole in loro anche questo: che stimino il più odioso di tutti colui che dica loro la verità: che, cioè, se non smettono d'ubriacarsi, di mangiare a crepapelle, di abusare dei piaceri venerei e di oziare, nè farmachi nè bruciature nè tagli, e neanche scon- b

giuri o amuleti (1) o altri simili palliativi gioveranno loro?

Piacevole in verità, disse, non mi pare; l'adirarsi con chi dice la verità non ha nulla di piacevole.

Sicchè non sei, diss'io, a quanto sembra, un lodatore di codesta gente.

No davvero, per Zeus.

V. — E quindi, come or ora dicevamo, non loderesti neanche l'intera città, se si regolasse così. O non ti pare che facciano esattamente lo stesso quelle città che, pure c essendo mal governate, vietano ai cittadini di toccare la costituzione, minacciandoli di morte, se mai ci s'attentino; e chi invece, mentre essi vivono sotto un simile regime, li sappia circuire con ogni lusinga e rendersi loro gradito, piaggiandoli e prevenendo i loro desiderî, e sia capace di sodisfarli; questi sarà tenuto da loro come buon cittadino e come savio uomo politico, e sarà colmato di onori?

Sì, disse; mi pare che queste città facciano esattamente d lo stesso; e non le lodo nemmeno.

E quelli invece che si propongono di curare siffatte città e vi si mettono con grande impegno? Non ne ammiri tu il coraggio e lo zelo?

Io sì, disse; non ammiro però quelli che si lasciano turlupinare dal volgo e credono d'essere degli uomini di Stato perchè sono lodati dalla folla.

Come dici?, domandai. Non perdoni a costoro? O credi possibile che un uomo il quale non sappia misurare, se molti altri ignoranti come lui gli assicurano che egli ha quattro cubiti di altezza, non finisca per crederselo?

e È impossibile, disse, che non lo creda.

Non adirarti, dunque, con loro; poichè sono pure i più divertenti uomini del mondo codesti tali che traducono in

(1) Ne facevano largo uso i medici dell'antichità anche dopochè la medicina cominciò ad assurgere a scienza; la superstizione non conosce tramonti nemmeno presso i popoli moderni.

leggi le cose che or ora abbiamo passate a rassegna, e le correggono, sempre lusingandosi di trovare un termine alle loro malefatte nelle convenzioni e nei rapporti a cui dianzi appunto accennavo, senza accorgersi che in realtà non fanno se non tagliare la testa all'idra (1).

Difatti, egli osservò, non fanno altro.

Perciò io, ripresi, di questa siffatta specie di leggi e regolamenti, nè in una città governata male nè in una governata bene, credo che il vero legislatore debba occuparsi, nell'una, perchè sono inutili e niente più; nell'altra, perchè talune di esse ognuno è in grado di scoprirle, e altre vengono su spontaneamente dalle abitudini contratte prima. 427

E allora, disse, quali cose dobbiamo ancora fare oggetto di leggi? b

Ed io risposi: Per noi, nulla; ma per Apollo, che è in Delfi, dobbiamo dettare le più grandi, le più belle e le prime disposizioni legislative.

E quali?, disse egli.

Quelle che riguardano la fondazione di tempî, i sacrifizî e in generale il culto di numi, di demoni e d'eroi; e poi ancora quelle riguardanti le tombe dei morti, e tutte le cerimonie da celebrare per quei di là, a fine di averli propizî. Giacchè codeste cose noi non le sappiamo; e, costituendo una città, se abbiamo senno, non ci affideremo a nessun altro, nè ci varremo di altro interprete, fuorchè di colui che è per noi l'interprete avito. Quel dio difatti in tali cose, interprete avito per tutti gli uomini, ci serve di guida dal suo trono, posto sull'umbilico della terra (2). c

Hai ragione, osservò, e bisogna fare come dici.

---

(1) Cioè fare opera peggio che inutile: le teste dell'idra (di Lerna), o sette o nove o più, tagliate rispuntavano, anzi due ogni una recisa, e perciò Eracles finì col bruciare con tronchi d'albero accesi i colli man mano che li mozzava.

(2) Nel tempio, il suo più celebre e più sontuoso, di Apollo a Delfi si trovava il cosidetto « omfalo », un blocco di marmo in forma di cono, considerato dai Greci come il centro della terra.

d VI. — Così dunque, ripresi, la città, o figliuolo di Aristone, sarebbe già costituita. Ma, dopo ciò, provveditі, donde che sia, d'un lume sufficiente, e guarda dentro di essa tu stesso, e chiama in aiuto e tuo fratello e Polemarco e gli altri, e cerchiamo tutti, se si può, di scorgere dove risieda la giustizia e dove l'ingiustizia, in che differisca l'una dall'altra, e quale delle due debba possedere chi voglia vivere felice, rimanga, o no, occulto a tutti gli dei e a tutti gli uomini.

e Ah! t'inganni, disse Glaucone; tu ti sei impegnato a fare da te codesta indagine, dicendo che sarebbe stata da parte tua un'empietà di non porgere aiuto alla giustizia nella misura delle tue forze.

Difatti, diss'io; tu mi richiami alla mia promessa, e riconosco che bisogna fare così. Senonchè dovete aiutarmi anche voi.

Ma sì che ti aiuteremo, rispose.

Ebbene, diss'io, spero di trovare quel che cerchiamo se procediamo nel modo seguente. Ritengo che la nostra città, se è stata costituita come si deve, sia compiutamente buona.

Per forza, disse.

Onde è chiaro che essa è savia, coraggiosa, temperante e giusta.

È chiaro.

Sicchè qualunque di queste virtù noi scopriremo in essa, quel che rimane sarà ciò che non si è ancora trovato.

428 E come no?

Come di quattro oggetti, quali che siano, esistenti in un luogo, se ne cercassimo uno, quando per il primo l'avessimo trovato, ciò potrebbe bastarci; così, se avessimo invece trovato in precedenza gli altri tre, con ciò stesso si sarebbe conosciuto quello che si cercava; poichè evidentemente questo non potrebbe essere altro se non quello che rimarrebbe.

Hai ragione, disse.

Sicchè anche per queste virtù, da che si trovano di

essere quattro, è necessario che la ricerca si faccia nello stesso modo?

È chiaro.

Ora, in primo luogo, a me pare che vi si scopra la saviezza; e intorno a questa ci vien fuori qualche cosa di strano. b

E che cosa?, disse.

La città, di cui abbiamo gettato le basi, pare a me che sia realmente savia; giacchè si consiglia bene; non ti pare?

Sì.

E certo proprio questo: il consigliarsi saggiamente è senza dubbio scienza; giacchè non è, credo, l'ignoranza, ma la scienza che ispira i buoni consigli.

Senza dubbio.

Ma di scienze nella città ce n'è molte, e d'ogni sorta.

E come no?

Ebbene, diremo noi forse che per la scienza dei falegnami la città si possa chiamare savia e prudente? c

Oh! no, rispose; per questa può dirsi soltanto esperta in falegnameria.

Dunque, non perchè si consigli come non si può meglio nella esecuzione dei lavori in legno, una città può dirsi savia.

No davvero.

E che? Forse per la sua valentia nei lavori in rame o in altri simili?

Nemmeno per questo, rispose.

E nemmeno per l'arte di ottenere dei frutti dalla terra; giacchè per questa non potrà dirsi se non abile in agricoltura.

Mi pare.

E che? diss'io. C'è forse in alcuni dei cittadini di questa città, da noi or ora costituita, qualche scienza per la quale essa non si consigli su questo o quel particolare problema, ma sullo Stato nella sua interezza, come si debba regolare il meglio possibile e verso se stesso e verso le altre città? d

C'è senza dubbio.

E qual'è?, diss'io, e in chi si trova?

È, disse egli, la scienza che si propone come scopo la custodia della città, e si trova in quei reggitori che poco fa chiamavamo custodi perfetti.

Sicchè, per questa scienza come chiami tu la città?

Una città che si consiglia bene, ed è realmente savia.

Ora, diss'io, credi tu che nella nostra città siano in e maggior numero i fabbri o codesti veri custodi?

In molto maggior numero i fabbri, rispose.

E così, soggiunsi, anche degli altri artefici, quanti prendono nome dall'una e dall'altra scienza che posseggono, di tutti costoro i custodi sarebbero i meno numerosi?

E di gran lunga.

È dunque alla classe meno numerosa, ad una parte di sè e alla scienza che in questa risiede, alla parte, cioè, che domina e regge nel suo insieme la città, costituita secondo natura, che la città stessa deve il nome di saggia; ed è, pare, la classe di sua natura meno numerosa questa a cui 429 si addice di partecipare di codesta scienza, che unica tra tutte merita d'esser chiamata sapienza.

Ciò è verissimo, rispose.

Quest'una, dunque, delle quattro virtù, noi l'abbiamo, non so come, scoperta, essa e la parte della città in cui risiede.

E, secondo me almeno, possiamo esserne sodisfatti, disse.

VII. — Ma il coraggio in sè e la parte della città in cui risiede e per cui merita il nome di coraggiosa, non è molto difficile a scoprire.

E come?

b Chi mai, diss'io, chiamerebbe una città o vile o coraggiosa guardando ad altro che a quella parte di cittadini che combatte e guerreggia per lei?

Nessuno certo guarderebbe ad altro, disse.

Giacchè, ripresi, io credo che gli altri cittadini, per vili

o coraggiosi che siano, non possano farla coraggiosa o no.

È vero.

Sicchè coraggiosa sarà la città per una parte di se stessa, perchè è in questa che risiede il potere di mantener viva in ogni caso, circa le cose che sono da temere, l'opinione che queste siano precisamente quelle che il legislatore ai cittadini ha indicate come tali nell'educarli. O non è forse questo ciò che tu chiami coraggio?

Non ho ben capito, rispose, quello che hai voluto dire; ripetilo.

Io dico, ripresi, che il coraggio consiste in una certa conservazione.

E di che?

Dell'opinione formatasi per effetto della legge e per mezzo dell'educazione sulle cose che sono da temere e sulla loro natura; e, aggiungendo, *in ogni caso*, volevo significare che questa opinione i cittadini debbano conservarla salda e nei dolori e nei piaceri e nei desiderî e nelle paure, senza mai buttarla via. E desidero, se vuoi, chiarirti il mio pensiero con un paragone.

Ben volentieri.

Ebbene tu sai, diss'io, che i tintori, quando vogliono tingere della lana in porpora, dapprima, tra le lane di vario colore, ne scelgono una sola, la bianca; e questa poi la preparano con non poche cure, perchè possa accogliere tutto lo splendore possibile della porpora, e soltanto allora la tingono. E la lana, tinta con questo processo, s'impregna così profondamente del colore che nessuna lavatura, sia questa fatta con o senza decoloranti, non può portarne via la lucentezza; in caso diverso, sai bene ciò che accade della lana, sia d'altro colore o sia anche bianca, se non è preparata in questo modo.

So, rispose, che il colore non resiste alla lavatura e fa ridere.

Immagina dunque, diss'io, che qualcosa di simile vole-

vamo fare anche noi, quando sceglievamo i guerrieri e li
430 educavamo con la musica e con la ginnastica. Credi pure, che non c'ingegnavamo di fare altro se non che questo: che essi con piena coscienza s'imbevessero delle leggi come d'un colore, affinchè, acquistata una natura ed una educazione conveniente, divenisse indelebile l'opinione loro sulle cose da temere e su quelle da non temere; sicchè non potesse esser lavata via da questi decoloranti anche più potenti
b nello stingere, quali il piacere, in ciò più efficace assai del sapone e del ranno, il dolore, la paura e la cupidigia. Orbene è appunto questo potere e questa conservazione in ogni caso d'una opinione retta e conforme alle leggi su ciò che è da temere o da non temere, che io chiamo e definisco coraggio, ove a te non paia altrimenti.

Sono, rispose, in tutto del tuo parere; giacchè mi sembra che, se la retta opinione su codeste cose non sia fondata sulla educazione, e sia, per esempio, quella d'una belva o d'uno schiavo; tu non la ritenga nè in tutto conforme alle leggi, nè tale da meritare il nome di coraggio.

c Ciò che dici, risposi, è verissimo.

Ed io ammetto che questo sia coraggio.

E se ammetti pure, diss'io, che il coraggio è una virtù cittadina, avrai ben ragione di ammetterlo. Senonchè di esso, se ti piace, discorreremo di nuovo e anche meglio in seguito. Perchè ora noi cercavamo non questo, ma la giustizia; sicchè quanto alla ricerca del coraggio, se io non m'inganno, possiamo contentarci di ciò che si è detto.

Hai ragione, disse.

d **VIII.** — Restano così, diss'io, ancora due cose da scoprire nella nostra città: la temperanza e quella a cagione della quale abbiamo intrapresa questa indagine, la giustizia.

Sì.

Senonchè, come mai potremmo trovare la giustizia senza occuparci in precedenza della temperanza?

Quanto a me, disse, nè lo so, nè vorrei che la giustizia ci apparisse prima di avere indagato circa la temperanza; ma se vuoi farmi cosa grata prima di quella esamina questa.

Senza dubbio, diss'io, lo voglio, e avrei torto di non contentarti. e

E dunque esamina, disse.

Ed eccomi a farlo, ripresi. A prima vista la temperanza somiglia ad un accordo e ad un'armonia ben più che le virtù precedenti.

In che senso?

Essa infatti, diss'io, è quasi un ordine e un dominio sui piaceri e sulle passioni, e in modo un po' strano vi si allude anche nel detto esser padrone di se stesso, nonchè in altre espressioni del linguaggio comune, dove si sono conservate come delle tracce di questa definizione. Non ti pare?

Senz'alcun dubbio, disse.

Sicchè questo esser padrone di se stesso è un'espressione un po' ridicola; giacchè chi può esser padrone di se stesso, può essere anche servo di se stesso, e il servo di se stesso, viceversa, può esser anche padrone di se stesso, perchè tutte queste espressioni si riferiscono sempre alla 431 stessa persona.

E come no?

Senonchè, soggiunsi, a me pare che questa espressione voglia dire che nell'anima umana c'è una parte migliore e una peggiore; e quando la migliore per natura prevalga sulla peggiore, allora si dice che uno è padrone di sè, ed è un elogio; ma, quando invece, per effetto di cattiva educazione e di cattive compagnie la parte migliore, che è anche la più debole, sia sopraffatta dalla prevalenza del peggio; in questo caso l'espressione diventa un rimprovero ed un biasimo, e di chi è in tale condizione si dice che è servo di b se stesso cioè dissoluto e intemperante.

Ed è difatti naturale, disse.

Guarda dunque, ripresi, a questa nostra nascente città,

e troverai che in essa si verifica l'una delle due condizioni accennate, e perciò con ragione la chiamerai padrona di se stessa, se è vero che quello, in cui il meglio domina il peggio, merita di esser chiamato temperante e padrone di sè.

Ma ci guardo, disse, e vedo che dici la verità.

E certo anche qui non mancheranno tante passioni e c piaceri e dolori d'ogni sorta, soprattutto nei fanciulli, nelle donne, nei servi e nella maggior parte di quelli che si dicono uomini liberi, sebbene lo meritino così poco.

Senza dubbio.

Mentre i desiderî semplici e moderati, che con l'aiuto dell'intelligenza e della retta opinione si lasciano guidare dalla ragione, ti avverrà di trovarli in pochi individui, in quelli, cioè, che ad una natura eccellente accoppiano un'eccellente educazione.

Verissimo, disse.

E non vedi che tutte queste condizioni si verificano nella nostra città, e che qui anche le passioni della moltitudine, che non val nulla, sono dominate dai desiderî e d dalla saggezza d'una minoranza di gente perbene?

Sì, disse.

IX. — Se dunque c'è una città che merita di esser detta padrona dei suoi piaceri, delle sue passioni e, insomma, di se stessa, è proprio la nostra che merita questa lode.

Indiscutibilmente, disse.

Per tutte queste ragioni, dunque, essa sarà anche temperante?

Senza dubbio, disse.

E così, se c'è qualche città, in cui governanti e governati la pensino nell'identico modo intorno a quelli a cui per e diritto spetta di comandare; è anche in questa nostra che può trovarsi una tale conformità di vedute. Non ti pare?

Senza nessunissimo dubbio, rispose.

Ora, in quale tra queste due classi di cittadini dirai tu che si trovi la virtù della temperanza: nei governanti o nei governati, se gli uni e gli altri la pensano allo stesso modo?

Negli uni e negli altri, certo.

Vedi dunque, diss'io, che giustamente poc'anzi divinavamo che la temperanza fosse simile ad una certa armonia?

E perchè?

Perchè la temperanza non fa come il coraggio e la saviezza che, trovandosi ciascuna in una sola parte della città, l'una rende la città savia, e l'altra coraggiosa; ma compenetra addirittura tutto lo Stato, presentandoci in perfetto accordo i più deboli, i più potenti, e quelli che tengono, per così dire, il mezzo tra gli uni e gli altri o per intelligenza o per forza, o ancora per numero, per ricchezza o per qualche altro vantaggio simile; cosicchè avevamo tutte le ragioni di questo mondo per dire che la temperanza consiste in questa armonia, in questo accordo, conforme a natura, della parte peggiore e della parte migliore che sono in noi su quella tra le due che deve comandare così nello Stato come negl'individui.

432

b

Sono anch'io in tutto del tuo parere, disse.

E sta bene, diss'io, si sono così vedute queste tre forme di virtù nella nostra città, a quanto c'è parso; ma la quarta, senza la quale la virtù della nostra città non è completa, quale sarà mai? Evidentemente la giustizia.

Evidentemente.

Sicchè, Glaucone, noi ora, come dei cacciatori, dobbiamo chiudere tutto intorno la macchia, ponendo mente che la giustizia non trovi qualche via per sfuggirci e sottrarsi all'indagine; giacchè è certo che essa è in questi paraggi. Guarda dunque e procura di vedere se ti riesce d'avvistarla prima di me, e dimmelo.

c

Piacesse al cielo!, disse. Piuttosto però, se farai in modo che io ti segua e possa scorgere ciò che mi mostrerai, ti varrai di me proprio nella misura delle mie forze.

Ebbene, soggiunsi, prega con me gli dei, e seguimi.

Lo farò, diss'egli, purchè tu mi guidi.

Senonchè, ripresi, il luogo mi pare poco accessibile, e
d l'ombra è fitta; sicchè c'è un gran buio e la ricerca non sarà punto facile. Tuttavia bisognerà pure cercare di penetrarvi.

È vero, disse.

Ed io, dopo d'avere alquanto ripensato: Animo!, dissi, Glaucone, credo che abbiamo trovato una traccia, e forse non è facile che la preda ci sfugga.

Che piacevole nuova!, disse egli.

Per verità, ripresi, quel che ci capita non fa molto onore al nostro acume.

E perchè?

Perchè, mio buon amico, pare che la ci stia tra i piedi fin da principio e noi non la vedevamo; ma eravamo oltremodo ridicoli; e come quelli che, avendo un oggetto nelle
e mani, cercano talvolta quello che già hanno, così anche noi non guardavamo dove era, ma la cercavamo lontano, e perciò ci sfuggiva.

Come dici?, mi chiese.

Così, risposi: che, mentre da un pezzo ne parliamo e ne sentiamo parlare, non ci siamo poi, mi pare, neppur noi accorti che in qualche modo parlavamo di essa.

Che lungo preambolo, disse, per chi è impaziente di udire!

433 **X.** — Ebbene, diss'io, sta' a sentire se ho ragione o no. Ciò che fin da principio abbiamo posto come la cosa più essenziale di tutte, allorchè gettavamo le basi della nostra città, pare a me che questa appunto, o per lo meno una forma di essa, sia la giustizia. E abbiamo detto e ripetuto più volte, se te ne ricordi, che ciascun cittadino delle faccende riguardanti lo Stato non dovesse attendere se non ad una sola, a quella, cioè, a cui la sua natura fosse la più adatta.

Lo dicevamo difatti.

E che quindi l'attendere al fatto proprio e non arrovellarsi in tante cose; questo fosse la giustizia, e questo lo abbiamo anche udito da molti altri, e spesso detto noi stessi. b

È vero.

Sicchè, dissi, caro mio, è probabile che in qualche modo la giustizia sia appunto questo: l'attendere al fatto proprio. E sai donde lo argomento?

Non lo so, ma aspetto che tu me lo dica.

Pare a me, diss'io, che essa sia quella virtù che rimane ancora nella città, quella che oltre le tre già prese in esame: temperanza, coraggio e sapienza, dà a tutte il potere di nascervi e conservarvisi dopo che vi sono nate, finò a che però vi risieda. E noi difatti abbiamo detto che la giustizia dovesse essere appunto ciò che rimaneva dopo d'aver trovato le tre. c

Necessariamente, disse.

Per altro, soggiunsi, riuscirebbe oltremodo difficile il giudizio, ove dovessimo decidere che cosa possa soprattutto rendere perfetta questa nostra città, se la conformità di opinioni tra governanti e governati, o nei guerrieri la conservazione dell'idea legittima su ciò che è da temere o non temere, o nei governanti la prudenza e la vigilanza costante; ovvero se, a preferenza di ogni altra cosa, a renderla perfetta contribuisca questo trovarsi nel fanciullo, nella donna, nel servo, nel libero, nell'operaio, nel governante e nel governato, il proposito che ognuno faccia quello a cui è tenuto, e non si impacci di altro. d

Oltremodo difficile, disse; e come no?

Cosicchè, a quel che pare, nel rendere virtuosa la città, il potere che costringe ogni individuo a fare quel che gli è proprio, gareggia con la saviezza, con la temperanza e col coraggio.

Non c'è dubbio, disse.

E perciò tu chiamerai giustizia questo potere che gareggia con quelle virtù per rendere perfetta la città? e

Indiscutibilmente.

Considera dunque se anche per questa via non ti sembri lo stesso: non è ai governanti della città che commetterai di giudicare i processi?

Certo.

E non giudicheranno forse, attenendosi soprattutto a questo precetto: che ciascuno nè abbia l'altrui nè sia privato del proprio?

Certamente, a questo soprattutto.

Come a ciò che è giusto?

Sì.

Sicchè, anche per questa via si può riconoscere che la giustizia consiste nell'avere e nel fare ciò che è proprio di ciascuno.

Così è.

434 Ed ora guarda se anche in questo tu sei del mio parere. Che un falegname si provi a fare il lavoro d'un calzolaio, o un calzolaio quello di un falegname, o che si scambino i ferri e i guadagni del mestiere, o che l'uno di loro si metta ad esercitare entrambi questi mestieri; tutti codesti scambî pare a te che debbano produrre un gran danno alla città?

Un gran danno veramente non direi, rispose.

Ma allorchè un operaio o un uomo per natura dedito al b lucro, gonfiandosi per la sua ricchezza o per le sue aderenze o per il suo potere o per qualche altro privilegio dello stesso genere, tenti di passare nella classe dei guerrieri, o un guerriero in quella dei consiglieri e dei custodi dello Stato, quantunque ne sia indegno, scambiandosi tra loro gli strumenti e le prerogative del loro ufficio; o quando la stessa persona si provi ad esercitare insieme tutti questi ufficî; io credo che allora anche a te debba sembrare che questo scambio e questo cumulo di occupazioni estranee sia la rovina della città.

Senz'alcun dubbio.

Cosicchè la confusione e lo scambio di attribuzioni tra c le classi dei cittadini è grandissimo danno per lo Stato.

E si può ben dire, a rigore, che è un delitto contro la città.

Indiscutibilmente.

E il maggior delitto contro la propria città non lo chiamerai tu ingiustizia?

E come no?

XI. — Questo, soprattutto, è dunque l'ingiustizia. Ora però, invertendo, diciamo così: quando delle tre classi quella dei mercenarî, quella dei guerrieri e quella dei custodi, ciascuna attenda a ciò che le è proprio, contrariamente a quel che si è detto poco fa, questo dovrebbe essere la giustizia, e questo, rendere giusta la città.

Non mi pare, disse egli, che sia possibile dire altrimenti. d

Guardiamoci tuttavia per ora, diss'io, dall'affermarlo con tanta sicurezza; ma se ci risulta che codesta forma di virtù, trasferita nell'individuo, anche qui sia giustizia, allora potremo senz'altro affermarlo. E infatti quale obiezione potremmo ancora temere? Se però non è così, ci volgeremo altrove. Intanto meniamo a termine l'indagine, a proposito della quale credevamo che se ci fossimo trovati a guardare la giustizia, piuttosto che nell'individuo, in un quadro più vasto, ci sarebbe poi riuscito più facile di riconoscerla qual'è nell'individuo. E ci parve che questo quadro potesse e essere la città; e così l'abbiamo costituita come non potevamo più perfetta, convinti che in una città bene organizzata la giustizia non potesse mancare. Quello dunque che quivi c'è apparso, riportiamolo nell'individuo; e se vi si ritroverà tale e quale, tanto meglio; se invece nell'individuo ci apparirà qualche divergenza, tornando alla città, rifaremo l'indagine; e così, confrontando tra loro i due 435 concetti e tra loro fregandoli; forse, come da due pezzi di legno, faremo divampare la giustizia; e, quando ci sia divenuta manifesta, potremo fissarla solidamente nella nostra coscienza.

Tu hai, disse, indicato proprio la via da battere, e bisogna seguirla.

Ora, diss'io, quando di due cose, l'una maggiore, l'altra minore, si dice che sono lo stesso, sono esse simili o dissimili, in quanto appunto si dice di loro che sono lo stesso?

Simili, disse.

E però un uomo giusto, quanto al concetto della giu- b stizia non differirà per nulla da una città giusta, ma in questo sarà simile ad essa?

Simile, disse.

Ma una città ci è parsa giusta quando le tre classi di cittadini, esistenti in essa e dotate dalla natura di speciali attitudini, facciano ciascuna ciò che le spetta; ma c'è parsa invece prudente, coraggiosa e savia grazie a certe altre qualità ed abiti proprî di queste medesime classi.

È vero, disse.

E così, dunque, caro mio, anche l'individuo, che ha c nella propria anima queste medesime qualità, poichè è soggetto ai medesimi sentimenti; lo giudicheremo degno dei medesimi nomi che giustamente attribuiamo alla città.

Per forza, disse.

Eccoci dunque, ammirabile amico, diss'io, ricaduti in una facile indagine: quella di sapere se nell'anima umana sono le stesse tre forme di qualità.

Facile in verità non la direi; perchè probabilmente, Socrate, è il caso del proverbio: le cose belle sono difficili (1).

Forse non hai torto, diss'io. E sappi, caro Glaucone, che d a mio avviso, col metodo di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti, non riusciremo forse ad una dimostrazione rigorosa; giacchè la via che potrebbe condurvi è più lunga e difficile. Nondimeno il nostro metodo non è indegno delle discussioni e delle indagini fatte sin qui.

E non è tale da contentarsene?, disse. A me per il momento mi pare che basti.

---

(1) χαλεπὰ τὰ καλά era un detto attribuito a Solone.

Ed anche per me, soggiunsi, è più che bastevole.

Perciò, disse, non stancarti, ma continua ad indagare. e

Ebbene, diss'io, non dobbiamo noi convenire in modo assolutamente necessario che in ciascuno di noi si trovano quelle medesime qualità e disposizioni che si sono viste nello Stato? E difatti non potrebbero, credo, venirgli altronde se non da noi. E sarebbe ridicolo supporre che il carattere violento non sia passato nello Stato dagli individui che hanno la stessa riputazione, come, per esempio, i Traci e gli Sciti e in generale i popoli nordici; o la passione della scienza che è ritenuta caratteristica del nostro paese, o 436 l'avidità del guadagno che si può a buon diritto attribuire ai Fenici ed agli Egiziani (1).

E con ragione, disse.

Questo, dunque, ripresi, è proprio così, e non è difficile ammetterlo.

No davvero.

XII. — Difficile, invece, è decidere se il principio in forza del quale compiamo tutti i nostri atti sia uno solo, o se ci siano in noi tre principî, ognuno dei quali con una funzione speciale. In altri termini, dei principî, che sono in noi, apprendiamo noi con l'uno, ci adiriamo con l'altro e desideriamo col terzo di procurarci i piaceri concernenti la nutrizione, la generazione e tutti gli altri affini a questi; ovvero se in ciascuno di tali atti noi, quando ci moviamo b ad agire, operiamo sempre con tutta la nostra anima. Ecco il punto difficile a definire in modo veramente conforme a ragione.

Pare anche a me, convenne.

Cerchiamo dunque di determinare se questi principî sono uno solo o diversi, a questo modo...

---

(1) Evidentemente ai Fenici, in quanto esercitarono per lungo tempo senza concorrenti la mercatura, attribuisce Platone avidità di guadagno; ma non si comprende perchè la attribuisca anche agli Egiziani: forse sapeva degli attivi scambi commerciali tra l'Abissinia e l'Egitto?

E come?

È chiaro che lo stesso soggetto non vorrà ad un tempo fare o patire delle cose contrarie fra loro nella stessa parte di sè e rispetto allo stesso oggetto; cosicchè, se troviamo che c qualche cosa di simile accade nell'anima, noi concluderemo che in essa non c'è un solo principio, ma più d'uno.

Sta bene.

Bada ora a ciò che dico.

Di' pure.

Che la stessa cosa, ripresi, sotto lo stesso rispetto stia ad un tempo ferma e si muova, è forse possibile?

Niente affatto.

Ebbene, cerchiamo d'intenderci anche meglio, affinchè, procedendo nella ricerca, non ci troviamo di fronte a qualche dubbio. Se d'un uomo, che stia fermo al suo posto, ma muova le mani e la testa, uno dica che questi ad un tempo sta fermo e si muove; noi, credo, riterremo che non si deve d dire così; ma che di costui una parte sta ferma ed un'altra si muove; non ti sembra?

Certo.

E così, anche, se il nostro arguto contradittore, rincarando la dose, affermasse che le trottole tutt'intere ad un tempo stanno ferme e si muovono, quando, rimanendo con la punta fissa in un posto, girino su se stesse; o che altrettanto faccia qualche altro oggetto che giri su se stesso senza mutar posto; noi non lo concederemmo, in quanto che questi oggetti non starebbero già fermi e si muoverebbero con le stesse parti di sè; ma risponderemmo che in codesti oggetti e si deve distinguere l'asse e la circonferenza; che, se rispetto all'asse stanno fermi, perchè non s'inclinano in nessun senso; rispetto alla circonferenza si muovono rotando; e che se in questo moto anche l'asse s'inclinasse o a destra o a sinistra o innanzi o indietro, non si potrebbe allora affermare in nessun senso che un simile oggetto sta fermo.

E con ragione, rispose.

Sicchè di nessuna obiezione di questo genere ci sgo-

menteremo, nè potremo ammetter mai che la stessa cosa, sotto lo stesso riguardo e nello stesso senso, possa ad un tempo patire o fare cose contrarie tra loro, o anche mettersi in contradizione con se stessa. 437

Io almeno, disse, non lo ammetterò certo.

Tuttavia, ripresi, per non essere costretti a dilungarci troppo esaminando una per una tutte codeste obiezioni e dimostrandone la falsità; ammettiamo come vero il nostro asserto, e procediamo avanti, dopo d'aver convenuto che, se mai in seguito esso ci risulterà erroneo, tutte le conclusioni che ne avremo tratte, saranno da considerarsi come false.

Certo, convenne, è così che si dovrà fare.

XIII. — Ora, diss'io, l'accennare di sì o di no, il desiderare qualche cosa o il rifiutarla, l'attirarla a sè o il respingerla da sè; tutte queste, siano azioni o passioni, — questo poco importa — le porresti tu tra le cose reciprocamente contrarie? b

Ma sì, rispose; tra le cose reciprocamente contrarie.

E che?, diss'io. La sete e la fame e in generale gli appetiti, e ancora i desiderî e le volontà, tutte queste cose non le porresti tra le specie enumerate or ora? Per esempio, l'anima di chi desidera non dirai tu che brami sempre quel che desidera, o che cerchi di attirare a sè quel che vuole far suo? O, daccapo, che in quanto desidera che una cosa le sia fornita, faccia un segno di acquiescenza a se medesima, come se qualcuno la interrogasse, mostrando così tutta l'impazienza che ha di possederla? c

Ma certo.

E il non volere, il non bramare, il non desiderare nemmeno, non è come un respingere e un cacciar via da sè qualche cosa, e non li porremo tra le cose contrarie a quelle enumerate precedentemente?

È indiscutibile.

Orbene, poichè è così, noi concluderemo che c'è una d

specie particolare di desiderî, tra cui i più tangibili sono quelli che chiamiamo sete e fame?

Appunto, diss'egli.

E l'uno sarà desiderio di bevanda, l'altro di cibo?

Sì.

Or dunque la sete, in quanto tale, è forse nell'anima desiderio di qualche altra cosa fuori di quello di cui diciamo che è desiderio? In altri termini, la sete è forse sete di bevanda calda o fredda, abbondante o modica, o, insomma, e d'una determinata bevanda? O, se un certo calore si aggiungesse alla sete, questo non vi aggiungerebbe anche il desiderio del freddo; e, al contrario, se un certo freddo si aggiungesse alla sete, questo non vi aggiungerebbe il desiderio del caldo? Del pari se per la presenza del molto la sete fosse molta, non vi si aggiungerebbe il desiderio del molto; e se poca, quello del poco? Ma la sete in sè non sarà mai desiderio di altro, se non del suo oggetto naturale, cioè del desiderio di bevanda in sè, come la fame in sè è desiderio del cibo in sè.

Così è, disse. Ciascun desiderio di per sè è desiderio di ciascuna cosa di per sè, di quello, cioè, che ne costituisce naturalmente l'oggetto, mentre ogni modificazione del desi- 438 derio modifica anche l'oggetto di esso.

Però, diss'io, bada che qualcuno, cogliendoci alla sprovvista, non ci confonda obiettandoci che nessuno desidera una bevanda qualunque, ma una buona bevanda, nè un cibo qualunque, ma un buon cibo. Giacchè tutti desiderano le cose buone; cosicchè, se la sete è desiderio di bevanda, sarà desiderio di una buona bevanda o di qualche altra cosa di cui è desiderio. E così pel resto.

Forse, disse, l'obiezione non manca di valore.

Comunque, ripresi, tutte le cose che per loro natura b sono in rapporto con altre, se sono d'una specie determinata, si riferiscono, come a me pare, ad un oggetto determinato; ma le stesse cose, prese in sè, non sono ciascuna se non in rapporto col loro proprio oggetto preso in sè.

Non ho capito, disse.

Non hai capito, ripresi, che una cosa più grande è più grande solo in confronto d'un'altra?

Senza dubbio.

È, cioè, più grande di una più piccola?

Sì.

E una cosa molto più grande non è tale, se non in confronto d'un'altra molto più piccola? Non ti pare?

Sì, anche.

Sicchè, anche ciò, che un tempo era più grande, era più grande di cosa che un tempo era più piccola; e ciò che sarà più grande sarà tale in confronto di cosa che sarà più piccola.

Non ne dubito, disse. c

E che il più è tale rispetto al meno; il doppio rispetto alla metà, e così tutte le altre cose dello stesso genere; e, daccapo, il più pesante rispetto al più leggero, il più veloce rispetto al più lento, e ancora il caldo rispetto al freddo; e che lo stesso si deve dire di ogni altra cosa simile?

Senza dubbio.

Ma che diremo poi di ciò che riguarda le scienze? Non si verifica forse lo stesso? La scienza in sè è possesso di cognizione in sè o di quella qualsiasi cosa che si può ritenere oggetto della scienza. Ma questa o quella scienza è cognizione di questa o quella cosa speciale. E voglio dire, per esempio, questo: quando fu trovata la scienza di costruire d degli edifizî, non si distinse questa dalle altre col nome particolare di edilizia?

Certamente.

E non forse perchè tale, quale non era nessuna delle altre?

Sì.

E così poichè era scienza d'una cosa determinata, anche essa divenne una scienza determinata. E non dovrà dirsi altrettanto delle altre arti e delle altre scienze?

Precisamente.

XIV. — Riconosci dunque, ripresi, che, se ora mi hai capito, questo appunto volevo allora dire: che, cioè, tutte le cose le quali di loro natura sono relative a qualche oggetto, considerate da sole ed in se stesse, si riferiscono solamente ai loro proprî oggetti considerati in se stessi; ma, considerate e in rapporto ad oggetti in qualche modo qualificati, divengono anch'esse qualificate. E con ciò non voglio dire che quali che siano gli oggetti, tali siano anche esse ; che, per esempio, la scienza delle cose sane o malsane sia anch'essa sana o malsana; e quella delle cattive o buone sia cattiva o buona; ma, poichè non ha più l'oggetto proprio della scienza in sè, sibbene un oggetto speciale, che nel nostro caso è la sanità o la malattia, è divenuta anch'essa una scienza speciale; e ciò ha fatto sì che essa non si chiami più semplicemente scienza, ma in grazia dell'oggetto speciale che vi si aggiunge, prenda il nome di scienza medica o medicina.

439 Ho capito, rispose, e mi pare che sia così.

E la sete, diss'io, non ammetterai che sia una di quelle cose che si riferiscono ad un'altra? È difatti sete...

Ma sì, disse egli, di bevanda.

Sicchè, se ci sono bevande speciali, ci sarà anche una sete speciale; ma la sete in sè, quella che non è sete d'una bevanda abbondante o modica, buona o cattiva, o in breve d'una bevanda qualificata, non è di sua natura che sete di bevanda in sè.

Senz'alcun dubbio.

b E quindi l'anima di un uomo assetato, in quanto ha sete, non desidera altro se non bere, ed è questo solo quello che brama e a cui tende.

È chiaro.

Se dunque, mentre ha sete, qualche cosa ne la ritrae, ci sarà in lei un principio diverso da quello che ha sete e la trae come un bruto al bere. E, in effetti, lo affermiamo, non può essere che lo stesso principio, nella stessa parte di sè, rispetto allo stesso oggetto, agisca nello stesso tempo in due modi contrarî.

No davvero.

Come sarebbe, credo, assurdo il dire d'un arciere che le sue mani nello stesso tempo avvicinino e allontanino l'arco, mentre la verità è che altra è la mano che lo avvicina, altra quella che lo allontana (1). c

Proprio così, disse.

Ma non diremo forse che ci sono alcuni i quali, pure avendo sete, non vogliono bere?

Certo, rispose, ce ne sono molti e spesso.

Che cosa dunque, ripresi, si può asserire di costoro? Non forse che nella loro anima c'è un principio che li spinge a bere, ed un altro diverso e più forte che glielo impedisce?

A me così pare, rispose.

Ora ciò che, quando prevalga nell'anima, impedisce siffatte azioni, non prevale forse perchè obbedisce alla ragione, mentre i motivi che vi ci spingono e vi ci traggono operano d per effetto delle passioni e delle malattie?

Pare.

Non è dunque punto assurdo, diss'io, il ritenere che questi sono due principî distinti e diversi tra loro, l'uno, quello per cui l'anima ragiona e che chiamiamo principio razionale; e l'altro quello per cui essa ama, prova fame e sete e si lascia attirare da tutte le passioni, e che chiamiamo principio irrazionale o concupiscibile, amico di ciò che può saziare il corpo e procurargli dei godimenti.

Ma, disse, è perfettamente ragionevole ritenere che sia così.

Sicchè, diss'io, teniamo per fermo che questi sono due e principî esistenti nella nostra anima; ma quello dell'ira, quello per cui ci adiriamo, non è poi un terzo principio? O con quale di questi due può ritenersi congenere?

Forse, rispose, con l'uno dei due, col concupiscibile.

---

(1) « L'arciere è veduto nell'atto di lanciare la freccia » (ZURETTI).

Però, diss'io, una volta sentii dire, e ci credo, che Leonzio di Aglaione (1), risalendo dal Pireo lungo il lato esterno del muro settentrionale, accortosi che c'erano dei cadaveri, giacenti nel luogo del supplizio, sentì nel tempo stesso una viva curiosità di vederli ed una ripugnanza e un desiderio
440 di allontanarsene; ma che, dopo d'aver combattuto con se stesso ed essersi coperto il viso, alla fine vinto dalla curiosità, spalancati gli occhi e avvicinatosi di corsa ai cadaveri: « Eccovi, disse, sciagurati, saziatevi pure di un così bello spettacolo ».

L'ho udito, rispose, anch'io.

Ora, dissi, questo racconto vuol dire che talvolta la collera combatte coi desiderî, come due principî differenti tra loro.

Certo combatte, rispose.

XV. — Ora, soggiunsi, non avvertiamo noi spesso che, anche in altri casi, quando contro la ragione qualcuno si lascia trascinare dalle passioni, egli vitupera se stesso e si
b adira con quella parte di sè che gli fa violenza; e, come tra due fazioni avverse, il suo principio irascibile prende le parti della ragione? Ma che esso diventi l'alleato delle passioni, quando la ragione lo convince che qualche cosa non si deve fare, credo che tu non possa dire di averlo provato nè in te stesso, nè forse neppure in altri.

No, per Zeus, disse.

E che poi?, ripresi. Allorchè qualcuno ritenga d'avere
c agito ingiustamente? Non forse, quanto più è d'animo nobile, tanto meno si adira, sia che patisca fame o freddo o qualsiasi altro maltrattamento per opera di chi egli creda che abbia ragione di trattarlo così? E non è forse vero che, come dico, contro costui il suo principio irascibile non osa sollevarsi?

(1) Ne è fatto cenno, se si tratta realmente di lui, in un frammento del poeta comico Teopompo (KOCK, *Comicorum Atticorum fragmenta* I, p. 739), a proposito di un certo Leontofride, uomo molto leggero, « che a Leonzio era sembrato di colorito sano (εὔχρως) e grazioso come un morto (χαρίεις ὥσπερ νεκρός) »; cfr. CHAMBRY *a. l.*

È vero, rispose.

E che accade invece quando uno ritenga d'essere vittima d'un sopruso? Il principio irascibile in costui non ribolle e si adira e prende le parti di ciò che gli par giusto e, sfidando la fame, il freddo ed ogni altra sofferenza dello stesso genere, resiste e combatte e non cessa dai suoi generosi propositi prima di aver condotto a termine l'impresa o d'avervi lasciato la vita o d'essere stato dalla ragione, che è in lui, richiamato a sè e ammansito come un cane dalla voce del padrone? d

Sì, rispose; il paragone torna a capello, tanto più che nella nostra città noi abbiamo istituito gli ausiliarî come cani obbedienti ai governanti che sono i pastori della città.

Difatti, diss'io, tu hai compreso benissimo ciò che volevo dire; ma oltre a ciò bada anche a questo.

Che cosa?

Che l'ira ci pare ora il contrario di ciò che ci pareva dianzi. Allora noi credevamo che fosse qualcosa di affine al principio concupiscibile; ora invece affermiamo che se ne allontana molto, e che nelle dissensioni dell'anima anch'essa prende molto più le parti della ragione. e

Senza dubbio, disse.

È dunque differente anche da questa? O non ne è che una forma diversa; cosicchè nell'anima non ci siano tre principî, ma due soltanto: il razionale e il concupiscibile? O, come lo Stato è costituito da tre classi: dei mercenarî, dei guerrieri e dei consiglieri, così anche nell'anima c'è questo terzo principio, che, di sua natura, è l'ausiliario del principio razionale, quando non sia guasto da una cattiva educazione? 441

L'irascibile è, disse, necessariamente un terzo principio.

Sì, ripresi, purchè ci appaia che è qualcosa di diverso dal principio razionale, come ci apparve diverso dal concupiscibile.

Ma, rispose, non è difficile convincersene. Difatti è facile vedere che fin dalla nascita i bambini sono pieni d'irasci- b

bilità, laddove di ragione certuni, secondo me, non partecipano mai, e i più solo talvolta, e assai tardi.

Sì, per Zeus, esclamai; hai detto benissimo, come del resto si può constatare anche nelle bestie, e come inoltre attesta anche quel verso di Omero citato poc'anzi, quello che dice:

E, battendosi il petto, così parlava al suo cuore (1);

dove Omero ha chiaramente espresso che sono due cose
c differenti di cui l'una rimprovera l'altra, l'una che ragiona del meglio e del peggio, l'altra che è irragionevole e si adira.

Hai, disse, pienamente ragione.

XVI. — Sicchè, conclusi, questo, e sia pure con un po' di fatica, lo abbiamo condotto in porto; e giustamente ci siamo trovati d'accordo nel dire che, così nella città come nell'anima individuale, ci sono gli stessi principî e in numero eguale.

Così è.

Ed è quindi necessario che, come era savia la città e per quel principio per cui era tale, così e per lo stesso principio sia savio anche l'individuo.

Come no?

d E quello per cui era coraggioso e come era coraggioso l'individuo, per quello stesso, e così, sia pure coraggiosa la città; e che del resto in tutto, quanto a virtù, la città e l'individuo si trovino nella identica condizione?

Necessario.

E però, Glaucone, noi diremo, credo, che un individuo sia giusto nello stesso modo com'era giusta la città.

E anche questo è affatto necessario.

---

(1) *Od.* XX 17.

Ma non ci siamo certo dimenticati che la città era giusta, perchè ciascuna delle tre classi faceva ciò che le spettava (1).

Non mi pare, disse, che ce ne siamo dimenticati.

Però dobbiamo anche ricordarci che quando ognuno dei principî che sono in noi faccia quello che gli spetta, ognuno di noi sarà giusto e adempirà il proprio dovere. e

Certo, disse egli, che bisogna ricordarsene.

E, per conseguenza, al principio razionale, che è sapiente e ha cura di tutta intera l'anima, si addice di comandare, e all'irascibile d'essergli soggetto e alleato?

Precisamente.

Orbene, non sarà, come dicevamo (2), la contemperanza della musica e della ginnastica quella che renderà concordi questi due principî, rinvigorendo e nutrendo l'uno coi bei discorsi e con gli insegnamenti, e calmando, confortando, mitigando l'altro con l'armonia ed il ritmo? 442

Proprio così, rispose.

E questi due principî, così nutriti e ammaestrati davvero e educati in ciò che è il loro compito, governeranno il principio concupiscibile, che in ciascuno di noi tiene la maggior parte dell'anima ed è per natura insaziabilissimo di ricchezze, e lo sorveglieranno perchè col sodisfare a sazietà tutti quelli che si chiamano piaceri corporali, ingrossatosi e divenuto vigoroso, non faccia quel che non gli spetta, e tenti di assoggettarsi e comandare in quelle cose che non si addicono ad esso, sconvolgendo così tutta intera la vita sociale. b

Senza alcun dubbio, disse.

E, soggiunsi, questi due principî anche di fronte ai nemici esterni non sarebbero forse in grado di prendere migliori provvedimenti in difesa di tutta l'anima e del corpo, l'uno consigliando, l'altro combattendo, obbedendo

(1) Cfr. 434 b-c.
(2) Cfr. III 411 e - 412 a.

al potere supremo e attuando col coraggio le discussioni del primo?

Così è.

E coraggioso, credo, noi chiamiamo ciascuno per questa c sua parte, quando attraverso dolori e piaceri il suo principio irascibile tenga saldo ciò che gli è ordinato dalla ragione sulle cose che sono o no da temere.

Giustamente, disse.

E sapiente poi lo chiamiamo per quella piccola parte che in lui comanda, e gli dà quei tali precetti, e perchè d'altro lato ha anche la scienza di ciò che giova, così a ciascuna, come a tutte insieme le parti dell'anima.

Senza dubbio.

E che poi? Temperante non lo diremo per l'amicizia e d l'accordo di queste medesime parti, quando quella che comanda e le due che obbediscono convengano nella opinione che spetti al principio razionale di governare, e non gli si ribellino?

Temperanza certo, disse egli, non è altro che questo, così nello Stato, come nell'individuo.

Ma è appunto per questo, come più volte si è detto, che sarà giusto.

Indiscutibilmente.

E che?, ripresi. C'è forse ancora qualche cosa, che ci vela il concetto della giustizia, così da farcelo sembrare differente da quello che c'è apparso nella città?

A me non sembra, rispose.

e Difatti, diss'io, se qualche dubbio ci rimane tuttora nell'anima, noi ci confermeremo nella nostra opinione, mettendovi contro le obiezioni volgari.

E quali?

Per esempio, ove a proposito della nostra città e d'un uomo, che per natura e per educazione le somigli, dovessimo esaminare insieme se ci sembra che una persona siffatta abbia frodato un deposito affidatogli d'oro o d'argento; credi tu che ci sia qualcuno che possa rite-

nerne capace costui e non piuttosto quanti sono dissimili da lui?

443

Nessuno, disse.

Sicchè anche di furti sacrileghi, di ruberie, di tradimenti o in privato verso i compagni o in pubblico verso le città, costui sarebbe egualmente incapace?

Incapace.

E non sarebbe in nessun modo infedele nè ai suoi giuramenti, nè a qualsiasi altro impegno.

E come potrebbe?

E così anche adulterî e mancanza ai doveri verso i genitori e verso gli dei ad ogni altro si possono attribuire piuttosto che a lui.

Ad ogni altro certo, disse.

b

Orbene causa di tutto ciò non è forse questo: che in lui ognuna delle parti che vi si trovano fa ciò che le spetta, sia che si tratti di comandare o di obbedire?

Questo appunto e non altro.

Ora, credi tu che la giustizia possa essere qualche altra cosa, fuorchè codesto potere che rende siffatti e gli uomini e le città?

Per Zeus, diss'egli, io per me non lo credo.

XVII. — Ed ecco realizzato appieno quel nostro sogno per cui dicevamo di sperare che, non appena avessimo cominciato a costituire la nostra città, il favore di qualche dio ci avrebbe fatto probabilmente incontrare un principio e quasi un modello della giustizia.

c

Precisamente.

Avevamo così, caro Glaucone — e anche per questo ci riesce utile — una qualche immagine della giustizia, nella nostra disposizione legislativa, che chi fosse nato per essere calzolaio dovesse lavorare da calzolaio e non fare altro; e chi nato per essere falegname, lavorare da falegname; e così negli altri casi dello stesso genere.

Pare.

E in verità la giustizia, a quanto sembra, è, si diceva,
d qualcosa di simile, salvo che non si restringe alle azioni esterne dell'uomo, ma regola la sua coscienza, riguarda veramente lui stesso e le cose sue, e non permette che ciascuna delle parti, che sono in lui, faccia quello che non le è proprio e che i principî esistenti nell'anima invadano l'uno il campo dell'altro. Essa vuole invece che l'uomo, dopo di aver ben determinato le funzioni proprie di ciascuno, e acquistato il dominio di se stesso e ordinato tutto e creato in se medesimo l'amicizia e armonizzato quei tre principî proprio come i tre toni estremi dell'armonia: l'acuto, il
e medio e il basso, nonchè gli altri intermedî, collegatili tutti insieme, divenga addirittura uno solo di più che erano, temperante e armonizzato; e così appunto operi, sia che si dedichi a speculazioni lucrose o abbia cura del proprio corpo o si occupi degli interessi pubblici o dei privati, e in tutti questi casi egli ritenga e chiami giusta e bella quell'azione che salvi in lui quest'abito dell'anima e contribuisca a mantenerlo; e saviezza la scienza che presiede a
444 questo modo di agire; ma chiami al contrario ingiusta ogni azione che dissolva sempre codesto abito, e ignoranza l'opinione che presiede a questo modo di agire.

Tu hai in tutto ragione, Socrate, disse egli.

E sia, ripresi. Se perciò dicessimo d'aver trovato l'uomo e la città giusta e ciò che è la giustizia, così nell'uno come nell'altra, non diremmo, credo, cosa lontana dal vero.

Per Zeus, disse, è proprio così.

Sicchè possiamo affermarlo.

Ma certamente.

XVIII. — Sia dunque così, diss'io; chè, dopo ciò, credo, s'ha da esaminare l'ingiustizia.

È chiaro.

Or dunque non dovrà essere al contrario una discordia
b di queste tre parti o principî e un fare ciascuno ciò che non gli spetta, ma qualche cosa invece di estraneo, la rivolta

di una parte dell'anima contro l'intero, con la pretesa di comandare a dispetto di ogni convenienza; perchè destinato per natura a servire, mentre all'altro, fatto per comandare, non si addice di servire? In questi disordini, credo, nel turbamento e nella confusione di codesti principî, noi diremo che consiste l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà e, in una parola, ogni vizio.

Difatti queste cose sono tutt'uno, disse.

Sicchè, ripresi, il fare delle cose ingiuste e l'agire ingiustamente, e d'altro lato il fare delle cose giuste, tutto ciò ormai ci riesce perfettamente chiaro, se tali sono davvero l'ingiustizia e la giustizia? c

E come mai?

Perchè, diss'io, accade che non differiscano punto dalle cose sane e malsane, e che queste siano per il corpo ciò che quelle sono per l'anima.

E in che senso?, chiese.

In quanto le cose sane producono sanità; le malsane, malattia.

Sì.

E perciò anche il far cose giuste produce la giustizia; il farne d'ingiuste, l'ingiustizia?

Necessariamente.

Ma produrre la sanità non è forse far sì che gli elementi del corpo governino e siano governati gli uni dagli altri secondo natura; e al contrario produrre la malattia non è lasciar prevalere o soggiacere contro natura l'uno o l'altro elemento? d

Appunto, rispose.

Virtù dunque, come pare, è in qualche modo sanità, bellezza e benessere dell'anima; vizio invece malattia, turpitudine e debolezza di essa. e

Così è.

Ora le oneste occupazioni non portano all'acquisto della virtù e le turpi a quello del vizio?

Necessariamente.

XIX. — E però, come è naturale, oramai non ci resta
445 che indagare se è utile far cose giuste, applicarsi ad occupazioni oneste ed essere giusto, sia che l'uomo giusto venga o no riconosciuto come tale; o se agire ingiustamente ed essere ingiusto, purchè si sfugga alla pena e all'opportunità di emendarsi mediante il castigo.

Ma, Socrate, osservò, codesta indagine mi sembra che diventi ridicola. Se difatti, allorchè sia completamente guasta la natura del corpo, non pare che metta conto di vivere neppur quando s'abbia ogni sorta di cibi e di bevande
b e ogni ricchezza e ogni potere; allorchè poi sia profondamente turbata e guasta la natura di quel principio, metta poi conto di vivere quand'anche s'abbia la possibilità di fare tutto ciò che si vuole, ad eccezione di quello per cui uno può riuscire a liberarsi dall'ingiustizia e acquistare la giustizia e la virtù, dal momento che queste ci sono apparse quali noi le abbiamo descritte.

Ridicola certo, risposi; ma tuttavia, poichè siamo giunti qui, non bisogna perdersi d'animo e trascurare di mettere in luce, quanto meglio è possibile, che la cosa è realmente così.

Per Zeus, disse, non bisogna davvero perdersi d'animo.

c Accóstati, dunque, diss'io, affinchè anche tu veda quante forme ci siano di vizî, come a me sembra, meritevoli di essere osservate.

Ti seguo, disse, a patto che tu parli.

E in verità, diss'io, come da un osservatorio — poichè col nostro discorso siamo saliti a quest'altezza — a me pare di vedere che la forma della virtù sia una sola, mentre infinite sono le forme del vizio, e tra queste, quattro sono specialmente meritevoli d'essere ricordate.

Che vuoi dire?, chiese.

Voglio dire, ripresi, che quante sono le specie di governo, altrettante probabilmente sono anche le forme dell'anima.

E quante dunque?

d Cinque, diss'io, le une e cinque le altre.

Dimmi quali sono, mi chiese.

Dico, risposi, che una, per esempio, delle forme di governo è questa di cui s'è discorso, ma può anche assumere un doppio nome: quando è un solo governante che s'impone a tutti gli altri magistrati, questo governo si chiama monarchia; aristocrazia invece, quando siano più reggitori che si dividono il potere.

È vero, disse.

Queste due forme di governo dunque, ripresi, a parer mio, si riducono ad una sola, giacchè nè i parecchi nè l'unico reggitore sovvertiranno mai qualcuna delle leggi fondamentali dello Stato, quando siano cresciuti e educati nel modo che si è detto.

Non è credibile, disse.

LIBRO V.

ARGOMENTO

Socrate, che aveva accennato di passaggio (nel libro IV) alla comunanza, nel suo Stato, delle donne, alle nozze e alla procreazione dei figli, vorrebbe ora parlare delle forme cattive del governo; ma Adimanto, esortato da Polemarco, e Glaucone e Trasímaco esigono che tratti invece di quell'argomento, e dopo qualche esitazione per le difficoltà che la trattazione presenta, egli li accontenta (I-II).

Anzitutto le donne dovranno compiere le stesse funzioni degli uomini ed essere istruite nel medesimo modo, cioè nella musica e nella ginnastica, non tenendosi conto, riguardo à questa, per la nudità, del ridicolo che i begli spiriti ci vedevano. Certamente, per natura la donna differisce molto dall'uomo, e perciò conviene imporre a ciascuno dei due sessi un compito differente; e di qui la contradizione con quanto si è ora stabilito, cioè che nature differenti debbano attendere alle stesse occupazioni. Ma occorre non usare cavilli nè sofisticare, bensì distinguere: se si ammette che i due sessi differiscono per l'attitudine a qualche arte o ad altra occupazione, a ciascuno di essi andrà assegnata l'una o l'altra occupazione; se invece differiscono solo in quanto la femmina partorisce e il maschio genera, non si potrà affermare che riguardo al nostro problema la donna differisca dall'uomo, anzi si deve continuare a ritenere che debbano attendere alle stesse occupazioni i custodi e le loro donne. Tuttavia non c'è alcuna professione umana nella quale il sesso maschile non sia sotto ogni rapporto superiore al femminile. Ma tra le occupazioni indispensabili ad una città nessuna è propria della donna in quanto donna, nè dell'uomo in quanto uomo; bensì per le facoltà naturali i due sessi sono simili, e per esse la donna, pur essendo più debole dell'uomo, può partecipare di tutte le funzioni al pari di lui, compresa la custodia della

città. Le donne atte a ciò andranno scelte per i custodi a convivere con loro, essendo congeneri per natura. Ne consegue che, come si è già riconosciuto, non è contro natura educare le donne dei custodi nella musica e nella ginnastica. Dacchè poi i custodi sono i migliori tra i cittadini, le loro donne sono le migliori tra le donne. Se per la ginnastica dovranno spogliarsi degli abiti, si vestiranno di virtù, e parteciperanno alla guerra, come ad ogni altro lavoro concernente la custodia della città, attendendo però, come più deboli, alle mansioni più lievi (III-VI).

Un'altra legge ben più grave bisogna stabilire: tutte queste donne devono essere comuni a tutti questi uomini, e nessuna ha da convivere in particolare con nessuno di loro; e così pure comuni devono essere i figli, nè i figli devono conoscere i genitori, nè i genitori i figliuoli. Socrate crede che questa comunanza delle donne e dei figli sia utile, purchè però sia realizzabile; ed è. Uomini scelti e donne scelte vivendo insieme saranno da una necessità naturale condotti ad unirsi tra loro: unione matrimoniale che sarà giovevole allo Stato, ai cui governanti dovrà essere permesso di ricorrere all'inganno nell'interesse dei loro sudditi per ciò che concerne la generazione dei figliuoli. I figliuoli dei migliori uomini e delle migliori donne saranno allevati, quelli degli altri no, per conservare il più possibile la purezza della razza. E dovranno essere stabiliti per legge sacrifizi e feste, in cui porre a contatto le giovani e i giovani che si accoppieranno, permettendo ai giovani più bravi in guerra o comunque più distinti di accoppiarsi più spesso con le donne, per ottenere da loro il maggior numero possibile di figli. Questi dovranno essere consegnati ai magistrati, che li porteranno in un alloggio comune, in un quartiere appartato della città, presso certe governanti e quivi allattati, se sarà necessario, da balie; mentre i figli degli uomini non prescelti e quelli deformi verranno nascosti in luogo segreto e sottratti alla vista di tutti. Gli accoppiamenti avverranno nel periodo ordinario del maggior vigore, per la donna dai venti ai quarant'anni, per l'uomo fino al cinquantacinquesimo anno; più tardi non dovranno essere permessi legalmente. Potranno bensì accoppiarsi uomini e donne di età superiore, ma possibilmente senza procreare figli, e se ne nasceranno, non saranno allevati da nessuno. Divieto assoluto di accoppiamenti sessuali fra congiunti, all'infuori, in qualche caso, di quelli tra fratelli e sorelle. Tale la comunanza delle donne e dei figliuoli nello Stato, in cui dovrà regnare fra' cittadini la massima concordia in tutto, e ciascuno di essi dovrà godere o dolersi rispettivamente del bene o del male degli altri; e i governanti dovranno considerare come stretto congiunto qualunque persona nella quale avvenga loro d'imbattersi, e non soltanto di nome, ma effettivamente. L'unanimità dei senti-

menti fra' cittadini è il maggior bene per uno Stato, nel quale tutti dovranno consentire nel concetto di ciò che è proprio e tendere tutti al medesimo scopo, risentendo così nella stessa misura i dolori e i piaceri. E non avranno luogo nè litigi nè querele scambievoli, poichè di proprio, fuori del corpo, nulla posseggono, tutto il resto essendo comune. Nè processi per violenze o per maltrattamenti, nè le contese individuali potranno produrne di più gravi; e, se mai, i più anziani puniranno i giovani, che non dovranno mancare di rispetto ai vecchi. I nostri guerrieri saranno quindi in pace fra loro. Non mette conto occuparsi dei mali minori e di certe beghe (VII-XII).

I custodi vivranno una vita felicissima, più felice sotto tutti gli aspetti di quella degli olimpionici, e dovranno esserne contenti, senza tentare d'impadronirsi con la forza di tutto ciò che è nella città. E tornando alle donne, tra esse e gli uomini tutto in pace e in guerra essendo in comune, a loro spetta custodire con questi il paese, andare a caccia e accompagnarsi con essi, per quanto è possibile in tutto. Faranno la guerra insieme con gli uomini e vi condurranno seco tutti quei loro figli che sono in età e in grado di seguirle, e vedranno quel che avranno a fare più avanti e presteranno ogni sorta di servigi in quanto occorra. Bisognerà però provvedere alla loro sicurezza, anche tenendoli lontani dalle spedizioni più pericolose. E perchè all'occorrenza essi possano fuggire a volo, si dovrà abituarli a montare a cavallo appena è possibile; e così in guerra, come spettatori potranno salvarsi più sicuramente dietro quegli anziani che servono loro di guida, scelti fra' migliori per esperienza. Quanto alla condotta dei guerrieri in guerra, quelli di loro che getteranno le armi o faranno qualche altra cosa dello stesso genere andranno relegati fra gli operai e gli agricoltori e chi si lascerà prendere vivo dai nemici sarà abbandonato senz'altro a loro. Coloro invece che si saranno segnalati tra' primi per valore dovranno essere onorati in tutti i modi, e avere la possibilità di numerosi sponsali, perchè da loro nascano quanti più figli è possibile. Fra le altre distinzioni, comprese le lodi dei poeti, avranno diritto a speciali favori nei sacrifizî e nei banchetti, uomini e donne, per accrescere loro forza. Massimi onori saranno resi ai caduti, e sarà loro tributato culto come a genî tutelari.

Riguardo alla condotta dei nostri guerrieri verso i nemici, è d'uopo distinguere fra Elleni e barbari. Nessuna schiavitù fra le genti elleniche, rinuncia alla spogliazione dei cadaveri e al divieto di seppellire i nemici morti, nè si porteranno ai tempî le armi nemiche, soprattutto quelle degli Elleni. Nessuna devastazione del territorio ellenico, nè incendio delle case, ma soltanto esportazione del raccolto dell'annata. Fra gli Elleni legati da affinità e consan-

guineità, discordia, contro i barbari guerra. Essendo ellenica la città che si vuol fondare, ne saranno buoni e miti i cittadini, e non tratteranno da nemici gli altri Elleni, e condurranno le ostilità solamente fino a quando i responsabili del male saranno costretti a pagarne la pena (XIII-XVII).

A questo punto Glaucone rammenta a Socrate che deve dire se la costituzione da lui ideata della città sia possibile e in che modo è possibile. E Socrate rifacendosi dalla definizione della giustizia e dell'ingiustizia, dopo aver accennato alla difficoltà della trattazione del nuovo argomento e osservato che veramente le relative indagini non vennero fatte per dimostrare che le precedenti proposte fossero realizzabili, avverte che non potendosi le idee da lui esposte tradurre in atto per l'appunto come furono espresse a parole, è giocoforza limitarsi a ricercare se una città possa essere costituita e governata in modo quanto più è possibile prossimo al modello indicato. Perchè la forma di costituzione tracciata a parole possa nascere è necessario che la città la governino i filosofi, o quelli che ora si chiamano re e dinasti coltivino davvero e seriamente la filosofia, e che il potere politico e la filosofia coincidano nelle stesse persone, e dal governo siano esclusi i molti che ora si applicano soltanto alla politica o soltanto alla filosofia; in caso contrario è impossibile che cessino i mali attuali delle città e probabilmente del genere umano. Glaucone trova grave la dichiarazione di Socrate e lo invita a spiegarsi; e Socrate, riferendosi a ciò che avviene agli amanti, ai bevitori e agli ambiziosi, per definire il vero filosofo, costringe Glaucone ad ammettere che tale può dirsi giustamente soltanto chi vuole avidamente gustare d'ogni insegnamento e corre volentieri ad imparare e se ne mostra insaziabile. Nè coi filosofi vanno confusi i curiosi, che desiderano di apprendere qualunque cosa, anche insignificante; veri filosofi sono coloro che amano di contemplare la verità. L'intelligenza dei curiosi è inetta a vedere e concepire la natura del bello in sè. Va notato inoltre che il pensiero di chi conosce è diverso da quello di chi opina, cioè la conoscenza è diversa dall'opinione; sono due facoltà differenti, l'opinione avendo per oggetto una cosa e la conoscenza un'altra, ciascuna secondo il potere che le è proprio e lo scopo a cui sono ordinate e l'effetto che producono; e la conoscenza è la più potente di tutte le facoltà. Il conoscibile e l'opinabile non sono la stessa cosa. E poichè chi opina non opinerà nè l'essere nè il non essere, l'opinione non può essere nè ignoranza nè conoscenza, bensì sta in mezzo tra le due. Coloro che ammirano tante cose belle e tante giuste, ma il bello e il giusto in sè non lo scorgono, e se altri ve li conduca non possono seguirlo, hanno su tutto ciò soltanto opinione, ma non conoscenza. All'incontro coloro che contemplano ciascuna cosa

in sè, nella sua essenza eternamente immutabile non opinano, ma conoscono. Essi abbracciano e amano le cose che sono oggetto di conoscenza o di scienza, e quindi bisognerà chiamarli filosofi, cioè amici della sapienza, mentre gli amici dell'opinione vanno chiamati filodoxi (XVIII-XXII).

I. — Buona dunque e retta io chiamo questa città e questa forma di governo, come l'individuo che le somiglia; ma se questa è la buona, le altre saranno cattive e difettose, tanto rispetto all'amministrazione della città, quanto rispetto alla formazione del carattere degl'individui. E queste forme cattive sono quattro. 449

E quali?, chiese.

Io mi preparavo già ad enumerarle, secondo che mi pareva che nascessero l'una dall'altra, quando Polemarco, che se ne stava seduto alquanto discosto da Adimanto, steso il braccio e afferrato costui per il mantello, al disopra della spalla, lo trasse a sè; e, sportosi egli stesso innanzi, gli si chinò all'orecchio e gli disse alcune parole, di cui non udimmo che queste: « Lo lasceremo dunque passar oltre, disse, o che faremo? ». b

Ma niente affatto, rispose ad alta voce Adimanto.

Ed io: Ebbene, gli domandai, che cosa non lascerete passar oltre?

Te, rispose. c

E perchè?, dissi.

A noi pare, diss'egli, che tu prenda il tuo compito troppo alla leggera, e per non spiegarci le tue idee, voglia frodarci di tutta una parte dell'indagine, e non la meno importante; e che abbia creduto di poterci sfuggire con l'avere appena accennato (1), a proposito delle donne e dei bambini, come nessuno ignori che le cose degli amici devono essere comuni.

E non è forse vero, Adimanto?, risposi.

Sì, diss'egli. Ma questa verità, come le altre cose, ha

(1) Cfr. IV 423 e - 424 a.

bisogno d'esser chiarita; quale sarà il modo di codesta comunanza? perchè possono essercene molti. Non tralasciare dunque di dirci di quale intendi parlare; poichè noi da un pezzo ne siamo in attesa, pensando che avresti pur d fatto cenno della generazione dei figliuoli, come debbano esser generati e, generati, come s'abbia a educarli. E, chiarito ciò, come intendi questa comunanza di donne e di bambini, giacchè crediamo che sia di somma importanza per lo Stato, se è fatta rettamente o no. Ora, poichè prendi a discorrere d'un'altra forma di governo, prima di aver chiarito sufficientemente questi punti, noi abbiamo riso- 450 luto, come hai sentito, di non lasciarti passar oltre prima d'averci spiegato tutte queste cose come le altre.

E, soggiunse Glaucone, anch'io unisco il mio voto ai vostri.

E Trasímaco a sua volta: Come vedi, Socrate, siamo tutti dello stesso avviso.

II. — Ahimè, diss'io, che cosa avete fatto aggredendomi a questo modo! Che lungo dibattito risollevate, quasi daccapo sulla costituzione dello Stato. Io ero molto lieto di averne già discorso abbastanza, felice se un altro lasciasse correre, accettando quel che allora si era detto su questo b punto. Ora però voi, col richiamarmici, non sapete che gran vespaio di discorsi sollevate; io lo prevedevo; e perciò allora sorvolai affinchè non ci desse tanto da fare.

E che, gridò Trasímaco, credi tu che costoro siano venuti qui per fonder dell'oro (1) e non per udire dei ragionamenti?

Sì, risposi; però d'una certa misura.

Ma Socrate, misura di cosiffatti discorsi, osservò Glaucone, è tutta intera la vita, per chi ha senno. Senonchè non occuparti di noi e cerca invece di non stancarti e rispon- c dere a ciò che ti domandavamo: quali, cioè, siano le tue idee

(1) Proverbialmente, in senso figurato, a un dipresso il nostro 'promettere mari e monti', cioè fare promesse troppo grandi a rischio di non mantenerle, e quindi inutili.

sulla comunanza delle donne e dei figliuoli tra' nostri custodi, e come siano da allevare i ragazzi tuttora in tenera età, nel periodo che intercede tra la nascita e l'istruzione, periodo che sarà certo, a quanto pare, oltremodo laborioso. Provati dunque a dirci in che modo l'allevamento debba aver luogo.

Non è facile, benedetto uomo, diss'io, esporlo; giacchè desterà molte diffidenze, anche più di quelle cose di cui finora abbiamo discorso. Si può infatti diffidare della possibilità di tradurre in atto le mie idee; e, pur concesso che siano realizzabili, si diffiderà anche di questo: se rappresentino il meglio. Di qui in me una certa esitazione a toccarne, perchè, mio caro amico, il mio discorso non sembri più che un'utopia. d

Non avere nessuna esitazione, diss'egli; giacchè i tuoi uditori non sono nè ignoranti, nè diffidenti, nè malevoli.

Al che io dissi: Mio ottimo amico, tu dici così, credo, per farmi coraggio.

Ma certo, rispose.

Eppure, replicai, tu fai proprio il contrario. Perchè, se avessi io stesso una piena fiducia in quello che dico, il tuo conforto riuscirebbe opportuno; poichè, tra persone intelligenti e care, chi intorno ad argomenti importanti e cari conosca il vero, può parlare con sicurezza e fiducia. Ma chi ne discorre come me, diffidando e indagando ad un tempo, deve temere e dubitare, non già d'esporsi al ridicolo, che è puerile, bensì di non cogliere la verità; e in questo caso non sarei solo a cadere in errore, ma trascinerei con me anche delle persone care, e in argomenti nei quali l'errore è oltremodo funesto (1). Io perciò, Glaucone, imploro l'indulgenza di Adrastea (2), per quello che sto per dire: giacchè e 451

(1) Cfr. Epitteto, fr. 15 SCHENKL, p. 414 (CHAMBRY).

(2) Divinità, pare, d'origine frigia, che i Greci, spiegandone erroneamente il nome come se significasse 'inevitabile', confusero con Nemesi, concepita appunto come tale, e ne fecero la punitrice implacabile dei delitti di sangue, anche di quelli involontari.

io penso che non sia minor peccato uccidere involontariamente qualcuno che trarlo in errore su ciò che è bello, buono e legalmente giusto. Sarebbe, dunque, preferibile correre questo rischio in persona di nemici, piuttosto che b di amici; sicchè il tuo conforto è proprio quel che ci vuole!

Al che, Glaucone, scoppiando in una risata: Ma Socrate, disse, se qualche danno avessimo a patire dalle tue parole, noi te ne assolviamo come da un omicidio, e ti dichiariamo puro ed esente da ogni inganno contro di noi. Parla, dunque, con tutta fiducia.

Ebbene, dissi, poichè anche l'uomo assoluto di un omicidio è puro dinanzi alla legge, è naturale che, se è così in quel caso, sia lo stesso anche in questo.

Ecco, osservò, una buona ragione per te di parlare.

Conviene dunque, ripresi, prendere ora a trattare d'un argomento del quale forse allora bisognava seguitare a discorrere; e probabilmente è ben fatto che dopo di avere c introdotto sulla scena gli uomini a rappresentarvi tutta la loro parte, si faccia altrettanto con le donne, soprattutto da che tu mi c'inviti.

III. — Per uomini infatti nati e educati come abbiamo detto, non c'è, a parer mio, altro modo retto di possedere e usare dei figliuoli e delle donne, se non in conformità di quell'indirizzo a cui li abbiamo avviati fin da principio. Ora noi abbiamo cercato, credo, di costituire nel nostro discorso gli uomini come guardiani di gregge.

Sì.

d Seguitiamo dunque per questa via e attribuiamo alle donne uno sviluppo e un'educazione suppergiù simile a quella degli uomini, e osserviamo se conviene o no al nostro proposito.

Come?, disse.

Così: le femmine dei cani da guardia crediamo noi che debbano concorrere a custodire quello che custodiscono i maschi, e accompagnarli in caccia e fare in comune ogni

altra cosa, o rimanersene a casa, come incapaci di tutte le altre cose perchè occupate a partorire e allevare i loro piccoli, mentre i maschi si travagliano e prendono su di sè tutta la cure delle gregge?

Ogni cosa in comune, rispose; senonchè delle donne useremo come di più deboli e dei maschi come di più forti. e

Ma, diss'io, sarà poi possibile servirsi di un animale qualsiasi per gli stessi usi, quando non sia allevato e educato nello stesso modo?

Non è possibile.

Se dunque vorremo adoperare per gli stessi usi indifferentemente le donne e gli uomini dovremo istruirle anche nelle stesse cose.

Sì.

E noi abbiamo istruito gli uomini nella musica e nella ginnastica. 452

Sì.

Dobbiamo perciò ammaestrare anche le donne in queste due arti, esercitarle al mestiere della guerra e trattarle allo stesso modo.

È, disse, la conseguenza naturale di ciò che dici.

Probabilmente però, soggiunsi, molte delle cose che diremo, perchè urtano i nostri costumi, potranno sembrare ridicole, se dovessero tradursi in atto.

Purtroppo, disse.

Orbene, ripresi, che cosa vedi tu in questo di molto ridicolo? Evidentemente che le donne si esercitino nude (1) nelle palestre insieme coi maschi, e non solo le giovani, ma anche quelle già innanzi negli anni, come i vecchi nei ginnasî, quando, rugosi e ripugnanti di aspetto, si compiacciono tuttavia di esercitarvisi? b

Sì, per Zeus, disse, almeno secondo le nostre abitudini presenti.

---

(1) È noto che a Sparta vigeva appunto quest'uso, al quale evidentemente ha pensato Platone.

Ebbene, diss'io, poichè ci siamo pur messi a parlarne, non dobbiamo temere i motteggi degli uomini di spirito, c quali e quanti sappiano dirne, contro una simile innovazione che obbligherebbe le donne a frequentare i ginnasî, ad attendere alla musica, e soprattutto ad esercitarsi nelle armi e a montare a cavallo.

Hai, disse, pienamente ragione.

Ma, poichè abbiamo cominciato a parlare, affrontiamo pure la parte più scabrosa della legge e preghiamo costoro di rinunziare alle loro arguzie, di voler considerare seriamente la cosa e ricordarsi che non è gran tempo che agli Elleni pareva uno spettacolo turpe e ridicolo, come ora a' più tra' barbari, il vedere degli uomini nudi (1): e che, d quando prima i Cretesi e dopo di loro i Lacedemoni si dettero a codesti esercizî, gli spiritosi di quel tempo avevano altrettanto diritto di mettere in burla tutte queste novità. O non credi?

Io sì.

Ma poichè a quelli, che vi attendevano, parve meglio l'esercitarvisi nudi che nascondere tutto quel che nel corpo vi fosse di sconcio o di ripugnante, anche ciò che riusciva ridicolo agli occhi svanì dinanzi a ciò che la ragione indicava come il meglio di tutto; e apparve chiaro anche questo: e che è uno scemo chi crede ridicolo qualcos'altro fuori del vizio e chi tenta di muovere il riso guardando come ridicolo a qualche altro spettacolo che non sia quello della stoltezza e del vizio, e cerca seriamente il bello, proponendosi uno scopo diverso dal bene.

Senza dubbio, rispose.

IV. — Ora in primo luogo circa queste cose noi ci dobbiamo mettere d'accordo su questo punto: se, cioè, sono rea-

---

(1) Apprendiamo da Erodoto I 10, che « presso i Lidi e quasi tutti gli altri barbari era ritenuta cosa grandemente vergognosa per un uomo essere veduto nudo »; e, una volta, anche presso i Greci, prima che la statuaria riproducesse il nudo senza veli.

lizzabili o no e permettere che si dubiti, sia che qualcuno voglia dubitarne per celia o anche da senno, se la natura della donna sia capace di accomunarsi in tutte le opere con quella del sesso maschile, o neppure in una; o se in alcune sì ed in altre no, e in quale sia da porre questo esercizio della guerra? Non è forse così che si comincerebbe nel miglior modo possibile, e si potrebbe concludere, c'è da sperarlo, anche nel miglior modo possibile? 453

Certamente, disse.

Vuoi dunque, ripresi, che discutiamo la tesi avversaria sostituendoci ai nostri contradittori, affinchè la fortezza nemica non sia oppugnata mentre nessuno la difende?

Non c'è nulla che lo vieti, disse.

Ebbene, parlando in nome loro, diciamo così: « Socrate e Glaucone, non occorre punto che siano altri a movervi delle obiezioni; giacchè voi stessi fin da principio, quando prendeste a fondare la città che volevate fondare, avete ammesso che ciascuno in conformità della propria natura dovesse attendere all'unico ufficio che gli era proprio ». b

Lo ammettemmo; e come no?

« E non è forse vero che la donna per natura differisce e molto dall'uomo? ».

E come negarlo?

« Sicchè a ciascuno dei due sessi conviene imporre anche un compito differente, quello che risponde alla sua propria natura ».

Certo.

« Come dunque non vi sbagliate ora e vi contradite asserendo che gli uomini e le donne debbano compiere le stesse funzioni, sebbene abbiano natura così differente? ». Hai tu, mirabile amico, qualche ragione da addurre in nostra difesa? c

Così, sul momento, non mi è davvero facile; ma pregherò e prego te di rispondere per noi e chiarire, quale che sia, il nostro concetto.

Sono queste, Glaucone, soggiunsi, e molte altre simili,

d le obiezioni che da un pezzo io prevedevo e temevo, e per cui esitavo ad accennare alla legge sul possesso e l'educazione delle donne e dei bambini.

E difatti, per Zeus, osservò, non paiono obiezioni di lieve momento.

No davvero, ripresi; ma tuttavia è così: che un uomo cada in una piccola piscina o in alto mare è egualmente necessario che si metta a nuotare.

Senza dubbio.

Sicchè anche noi dobbiamo metterci a nuotare e cercar di trarci d'impaccio, fidando o in qualche delfino (1) che ci prenda sul dorso o in qualche altro imprevisto mezzo di salvezza.

e Parrebbe, disse.

Orsù, ripresi, vediamo se ci riesce di trovare questa via di scampo. È vero: noi convenivamo allora che nature differenti debbano attendere ad occupazioni differenti, e che la natura della donna è differente da quella dell'uomo; mentre ora invece asseriamo che nature differenti devono attendere alle stesse occupazioni. Non è questa l'accusa che ci si muove?

Proprio questa.

In verità, ripresi, Glaucone, il potere dell'arte di con-
454 tradire è meraviglioso (2).

E perchè?

Perchè, dissi, molti ci cascano, mi pare, anche senza volerlo, e credono di discutere, mentre non fanno che sofisticare, perchè non sanno distinguere nelle sue specie l'argomento di cui si tratta e indagarlo; ma, attenendosi stret-

(1) Come Arione, salvato, si narrava (Erodoto I 23-24), miracolosamente dalle onde appunto da un delfino, che lo portò fino a terra.

(2) Cfr. 'Sofista' 225 b: «... della contestazione si deve porre una doppia specie... ⟨Perchè⟩ in quanto ha luogo pubblicamente, con discorsi lunghi contrapposti a discorsi contrari, egualmente lunghi, sul giusto e sull'ingiusto, si chiamerà contestazione giudiziaria... Mentre, d'altra parte, quella che ha luogo in privato, ed è sminuzzata in domande e risposte, siamo noi soliti di chiamarla altrimenti che contestazione contraddittoria? — Non altrimenti» (traduzione Martini).

tamente alle parole, vogliono trovare in queste un modo di contradire, e così contendono, non discutono dialetticamente (1) fra loro.

E in effetti, disse, questo è proprio il caso di molti; ma che sia forse anche il nostro in questo momento?

Precisamente, diss'io. Anche noi corriamo il rischio di cadere, senza volerlo, in questa smania del contradire ad ogni costo. b

E come?

Noi infatti, fondandoci su una parola, abbiamo affermato con gran vigore, da veri cavillatori, che nature differenti non debbano attendere alle stesse occupazioni; ma viceversa non abbiamo ancora esaminato in alcun modo in che senso una natura debba dirsi differente o la stessa di un'altra e rispetto a quale oggetto noi così la definivamo, quando attribuivamo a nature differenti differenti occupazioni ed alle stesse le stesse.

Difatti, disse, non l'abbiamo ancora considerato.

E però, ripresi, noi ora abbiamo, se non erro, il diritto di domandarci se è la stessa la natura dei calvi e quella dei capelluti, e non invece contraria; e quando avessimo riconosciuto che è contraria, ove dei calvi facessero il mestiere di calzolai, noi ci crederemmo autorizzati a non permetterlo ai capelluti; e ove al contrario questo mestiere lo facessero i capelluti, a non permetterlo a quegli altri. c

Sarebbe, osservò, davvero ridicolo.

E, diss'io, sarebbe forse ridicolo per altro motivo fuorchè per questo: che allora non ci proponevamo di esaminare in senso assoluto l'identità e la diversità di natura; ma ci restringevamo a quella sola forma di differenza e di somiglianza che si riferisce alle occupazioni? Volevamo dire, per esempio, che un uomo atto alla medicina e un'anima atta alla medicina (2) hanno la stessa natura; non credi? d

(1) Cfr. VII 539 b-d.

(2) Giustamente osserva il Chambry che Platone nulla ha detto, prima, di ciò.

Io sì.

Mentre uno atto alla medicina ed uno atto alla falegnameria l'hanno diversa?

Proprio così.

V. — Sicchè, diss'io, anche quanto al sesso maschile e femminile, ove ci paiano differire per l'attitudine a qualche arte o ad altra occupazione, noi diremo che a ciascuno dei due sessi si debba attribuire l'una o l'altra occupazione; ma, ove ci paia che non differiscano se non in questo: che
e la femmina partorisce e il maschio genera; noi non ammetteremo come dimostrato, che riguardo al problema di cui ora ci occupiamo, la donna differisca dall'uomo; anzi continueremo a credere che alle stesse occupazioni debbano attendere tanto i custodi, quanto le loro donne.

E con ragione, disse.

455 Sicchè dopo ciò noi invitiamo il nostro contradittore ad insegnarci proprio questo: rispetto a quale arte o a quale occupazione, tra quelle che sono essenziali in uno Stato, la natura della donna non è la stessa, ma differente da quella dell'uomo?

Ed è giusto.

Senonchè, forse anche un altro, come tu poc'anzi, potrebbe dirci che sul momento non gli è facile rispondere in modo sodisfacente, ma che a pensarci su non sarebbe difficile.

Difatti potrebbe dire così.

b Vuoi dunque tu che preghiamo codesto contradittore di seguirci mentre ci proviamo a dimostrargli che nell'amministrazione della città non c'è nessun ufficio esclusivamente proprio della donna?

Ma sì.

Orsù, gli diremo, rispondi: Non volevi dir questo: che qualcuno è da natura ben dotato per apprendere una cosa, qualche altro mal dotato, per ciò che l'uno apprende facilmente e l'altro difficilmente? Che il primo, dopo un breve studio, è in grado di trovare da sè ben più di quanto ha

imparato, laddove l'altro, sebbene vi abbia speso molto studio e molta applicazione, non ritiene nemmeno ciò che ha imparato? Che nel primo gli organi del corpo servono egregiamente l'intelligenza, nel secondo le sono di ostacolo? Hai tu altri indizî fuori di questi per distinguere chi sia atto a ciascuna opera e chi disadatto? c

Nessuno, disse egli, potrebbe indicarne altri.

E conosci tu qualche professione umana nella quale il sesso maschile non sia sotto ogni rapporto superiore al femminile? O insisteremo sull'abilità delle donne nell'arte del tessere come in quella di preparare delle torte e dei manicaretti, arte in cui certo la donna pare che riesca meglio degli uomini, e dove anzi la sua inferiorità ci riesce oltremodo ridicola? d

Quel che dici, riprese, è vero; e, in tutto, il sesso femminile è, per così dire, molto inferiore al maschile. Il che peraltro non toglie che in molte cose molte donne sono superiori a molti uomini; in generale però è come tu dici.

Non c'è dunque, amico mio, tra le occupazioni che sono indispensabili ad una città nessuna che sia propria della donna come donna, nè dell'uomo come uomo; ma per le facoltà naturali i due sessi sono simili, e per esse la donna al pari dell'uomo può partecipare di tutte le funzioni, per quanto in tutte sia più debole dell'uomo. e

Senza dubbio.

Ebbene, queste funzioni le imporremo allora tutte agli uomini e nessuna alle donne?

Non è giusto.

Ma, diremo, credo, che c'è qualche donna ben dotata per la medicina e qualche altra no; qualcuna ben dotata per la musica e qualche altra di sua natura disadatta.

Certamente.

456 E non ci sarà forse qualche donna atta agli esercizî ginnastici e alle arti della guerra e qualche altra che non ha disposizione nè per la ginnastica nè per la guerra?

Lo credo.

E non ce ne sarà qualcuna amica del sapere e qualche altra nemica? Qualcuna animosa e qualche altra pavida?

Sicuro.

E non ce ne sarà pure qualcuna capace di fare la custode e qualche altra incapace? O non erano queste appunto le qualità naturali che esigevamo anche nella classe degli uomini destinati ad essere dei custodi?

Queste appunto.

La stessa, dunque, rispetto alla custodia della città è la natura della donna e dell'uomo, senonchè l'una è più debole, l'altra più forte.

Pare.

b **VI.** — Perciò donne cosiffatte sono quelle che sceglieremo per uomini cosiffatti, affinchè convivano con loro, e con loro custodiscano la città, poichè ne sono capaci e sono ad essi congeneri per natura.

Non c'è dubbio.

E non bisogna forse assegnare le stesse funzioni alle stesse nature?

Le stesse.

E così, dopo un lungo giro, noi torniamo al punto di partenza, e riconosciamo che non è contro natura l'educare anche le donne dei custodi nella musica e nella ginnastica.

Proprio così.

c Sicchè non facevamo delle leggi o irrealizzabili o utopistiche, poichè la legge che imponevamo è conforme a natura, mentre sono le consuetudini presenti, contrarie a queste nostre, che, a quanto pare, devono dirsi contrarie alla natura.

Così sembra.

Orbene, la nostra indagine era proprio questa: se proponevamo cose realizzabili e migliori di tutte?

Tale era difatti.

Che siano realizzabili dunque è cosa su cui siamo d'ac-

cordo. Ed ora che siano le migliori è quello che ci rimane da dimostrare?

Evidentemente.

Però, affinchè la donna diventi atta ad essere custode, occorrerà forse una educazione diversa per gli uomini e per le donne, soprattutto dacchè queste sono dotate della medesima natura? d

No, di sicuro.

E che opinione hai tu su quest'altro punto?

Quale?

Supponi tu che tra gli uomini uno sia migliore e un altro peggiore; o credi che siano tutti pari?

Niente affatto.

Ora, nella città, che fondavamo, non pensi tu che fossero migliori i custodi educati al modo che abbiamo detto, piuttosto che dei calzolai istruiti nell'arte di confezionare delle scarpe?

È una domanda ridicola questa tua, rispose.

Hai ragione, soggiunsi. E tra gli altri cittadini i custodi non sono forse i migliori? e

E di gran lunga.

E che? Le loro donne non saranno forse le migliori tra le donne?

E anch'esse di gran lunga, rispose.

E può esserci di meglio per una città che l'aver donne ed uomini che siano ottimi tra tutti?

Non può esserci di meglio.

E questo, come abbiamo esposto, si otterrà con l'insegnamento della musica e della ginnastica? 457

E come no?

Sicchè questa istituzione, imposta alla città, è non solo realizzabile, ma la migliore di tutte.

È vero.

E quindi le donne dei custodi, se devono spogliarsi degli abiti, si vestiranno di virtù, e parteciperanno alla guerra, come ad ogni altro lavoro concernente la custodia della

città, senza far altro; salvo che di queste mansioni le più lievi si attribuiranno alle donne piuttosto che agli uomini, data la maggior debolezza del sesso femminile. E chi riderà b per la nudità delle donne che si denudano per un fine ottimo,

intempestivo il frutto
dalla scienza del ridere cogliendo (1),

mostrerà di non saper punto nè perchè ride nè quel che fa; giacchè si ha e si avrà sempre pienamente ragione di dire che ciò che giova è bello, e ciò che nuoce, brutto.

Senz'alcun dubbio.

VII. — Possiamo dunque affermare d'essere usciti salvi da questa prima, per così dire, ondata (2) a proposito della legge sulle donne, così da non esserne per nulla som- c mersi, ponendo, com'è necessario, che e i custodi e le custodi debbano avere tutte le mansioni in comune; ma d'essere anzi riusciti a dimostrare la coerenza del nostro discorso nell'esporre cose realizzabili e giovevoli?

E difatti, disse, ti sei salvato da un'ondata tutt'altro che piccola.

Eppure, ripresi, dovrai convenire che non è tanto grande, quando vedrai quella che le succede.

Parla dunque perchè io la veda, disse.

A questa legge, ripresi, e alle altre precedenti fa seguito, secondo me, quest'altra.

E quale?

d Che tutte queste donne devono essere comuni a tutti questi uomini, e nessuna ha da convivere in particolare con nessuno di loro; e così pure comuni devono essere i figli, nè i figli devono conoscere i genitori, nè i genitori i figliuoli.

---

(1) Pindaro fr. 209, dove però τοῦ γελοίου non c'è, e fu sostituito da Platone a σοφίας di Pindaro (ADAM).

(2) Così 453 d: «... un uomo cada... in alto mare».

Per questa legge, disse, vincere la diffidenza comune, e dimostrarne la possibilità e il vantaggio sarà anche più difficile che per quell'altra.

Dell'utilità, diss'io, di questa comunanza delle donne e dei figli e che essa rappresenti un grandissimo bene, non credo che si possa dubitare, purchè però sia realizzabile; ma è, credo, appunto questa possibilità che darà luogo alle più vivaci contestazioni.

Oh, diss'egli, si contesterà vivamente l'una e l'altra cosa. e

Tu vuoi dire, ripresi, che le due cose sono strettamente connesse tra loro, mentre io credevo di potere sfuggire alla dimostrazione d'una delle due, se tu ne ammettevi l'utilità, e di non dover discutere se non della possibilità o meno dell'altra.

Tu però non sei, disse egli, riuscito a sfuggirci senza che ce ne avvedessimo; ma devi renderci ragione dell'una e dell'altra.

Ebbene, dissi, subirò la pena; tuttavia usami questa cortesia: permettimi di darmi un po' di svago; e come gli sfaccendati, che non avendo a che pensare, si creano dei castelli 458 in aria quando vanno soli per via; faccia anch'io lo stesso. Costoro difatti, prima di aver trovato un modo pratico per sodisfare i loro desiderî, sorvolano su questo particolare, per non stancarsi nell'esaminare se ciò che desiderano sia realizzabile o no; ma, considerando come sicuro ciò che vogliono, passano senz'altro a disporre il resto; e, rallegrandosi nell'enumerare tutte le cose che faranno quando si sia realizzato il loro sogno; accrescono così l'indolenza naturale della propria anima. Allo stesso modo anch'io mi lascio vincere dalla mollezza, e vorrei rimandare a più tardi la fatica di b esaminare se le mie proposte siano realizzabili o no. E intanto, supponendole realizzabili, esaminerò, se lo permetti, in che modo ne sarà regolata l'esecuzione e come possano, quando siano applicate, riuscire più di tutte giovevoli alla città e ai custodi. Ecco ciò che io m'ingegnerò di esaminare dapprima insieme con te, e poi, se me lo concedi, anche il resto.

Ma te lo concedo, disse, ed esamina pure.

Credo pertanto, ripresi, che, se i custodi e i loro ausi-
c liarî saranno davvero degni del nome che portano, gli uni vorranno eseguire ciò che sarà loro ordinato, gli altri ordinare conformandosi essi pe' primi alle leggi e seguendone lo spirito in tutti quei regolamenti che affidiamo alla loro prudenza.

È naturale, disse.

Tu dunque, soggiunsi, nella tua qualità di legislatore, come hai fatto una scelta tra gli uomini, così la farai anche tra le donne e tutti questi, poichè hanno case e desinari in comune, ma non posseggono in proprio nulla di nulla; vivranno insieme e, mescolandosi insieme, così nei ginnasî
d come nelle altre consuetudini di vita, da una necessità, credo, naturale saranno condotti ad unirsi tra loro. O non ti pare che ciò debba necessariamente avvenire?

Sì, rispose; ma non per necessità geometriche, sibbene per necessità erotiche, che probabilmente sono più efficaci di quelle nel persuadere e sedurre la moltitudine.

VIII. — E molto più efficaci, dissi; ma dopo ciò, Glau-
e cone, che costoro si accoppino a caso tra loro o facciano a caso qualsiasi altra cosa, non è consentito dalla religione in una città di gente pia e felice, nè sarà tollerato dai governanti.

Difatti non è giusto, disse.

È dunque chiaro che noi provvederemo anche nel miglior modo possibile alla santità dei matrimonî (1), e santi saranno i matrimonî più giovevoli allo Stato.

Senza dubbio.

459 E come saranno i più giovevoli? Dimmelo tu, Glaucone; perchè io vedo che a casa tua ci sono in gran numero uccelli e cani da caccia di buona razza. Orbene, in nome di Zeus,

---

(1) Come santo matrimonio tipico valeva per i Greci quello di Zeus ed Era, ἱερὸς γάμος, rappresentazione simbolica dell'unione del cielo e della terra.

hai tu posto cura al loro accoppiamento e al modo di averne dei figli?

In che senso?, disse.

Innanzi tutto, sebbene questi animali siano tutti di buona razza, non ce n'è forse alcuni che sono e promettono di divenire migliori degli altri?

Ce n'è certo.

E cerchi tu di avere dei figli da tutti indistintamente, o a preferenza dai migliori tra loro?

Dai migliori tra loro. b

E dimmi: dai più giovani o dai più vecchi, o a preferenza da quelli che sono nel loro massimo vigore?

Da questi ultimi.

E se non si ha questa cura per la generazione, riterrai che la razza dei tuoi uccelli e dei tuoi cani andrà progressivamente peggiorando.

Lo credo bene.

E che pensi, soggiunsi, a proposito dei cavalli e degli altri animali? Che il caso loro sia diverso?

Sarebbe assurdo, rispose.

Cospetto!, mio caro amico, esclamai, di quanto acume dovranno essere dotati questi nostri governanti, se davvero lo stesso si verifica anche per la razza umana!

Si verifica certo. Ma perchè dici così? c

Perchè, diss'io, dovranno valersi di molti rimedî. Per dei corpi che non abbiano bisogno di medicine, ma vogliano sottoporsi ad un certo regime di vita, anche un medico mediocre può, secondo me, esser buono a curarli; ma quando s'ha da procedere ad una cura difficile, sappiamo che in questo caso occorre un medico di maggior valore.

È vero, ma a che miri con codeste parole?

A questo, diss'io: che assai spesso i governanti avranno forse bisogno di ricorrere alla menzogna ed all'inganno nell'interesse dei loro sudditi. E noi abbiamo già detto, credo, d che tutte le menzogne di questo genere sono utili, quando servano come rimedî.

Giustamente, disse.

E questo giustamente mi pare più che mai ben detto a proposito della generazione dei figliuoli.

E perchè?

Perchè, ripresi, dopo quanto s'è ammesso, bisogna che i migliori uomini si accoppiino, quanto più è possibile, con le migliori donne; e viceversa i peggiori con le peggiori, quanto meno è possibile; che i figliuoli dei primi vengano allevati, ma quegli degli altri no (1), se si vuol conservare il più possibile nel gregge la purezza della razza; e che tutte queste misure rimangano per tutti un segreto fuorchè per i governanti, se d'altro lato si vuole che nel gregge dei custodi non nascano discordie quanto più è possibile.

e

Perfettamente, disse.

Sicchè stabiliremo per legge certe feste e certi sacrifizî, nei quali metteremo a contatto le giovani e i giovani, e faremo comporre dai nostri poeti degl'inni (2) adatti a celebrare questi matrimonî. Per il numero di questi, però, ci affideremo ai governanti, raccomandando loro di mantenere, per quanto è possibile, intatto il numero dei cittadini, tenendo conto delle guerre, delle malattie e di tutti gli altri accidenti dello stesso genere, sicchè lo Stato, per quanto si può, non divenga nè più grande nè più piccolo.

460

È giusto, disse.

Bisogna perciò, credo, organizzare un'abile forma di sorteggio, in modo che i meno meritevoli, delusi, d'ogni accoppiamento accusino la sorte, non mai i governanti.

Benissimo, disse.

b

IX. — Inoltre, a quei giovani, che si mostrino i più bravi in guerra o si distinguano in altre prove, insieme con altri doni e premî si darà soprattutto il permesso di accop-

(1) È ciò che avveniva a Sparta: secondo le leggi di Licurgo i bambini deformi erano mandati ad un burrone alle falde del Taigeto chiama to 'Apóthetai' [luogo fuori mano] (Plutarco, *Licurgo* XVI 1) e ivi lasciati morire: infanticidio legale, ma non perciò meno inumano.

(2) Propriamente epitalami e imenei.

piarsi più spesso con le donne, affinchè anche questo diventi un pretesto per ottenere da loro soprattutto il maggior numero di figli possibile.

Giustamente.

E così pure i bambini, che via via nascono, saranno posti sotto la cura di un collegio di magistrati composto di uomini o di donne oppure di uomini e donne dacchè le magistrature sono egualmente comuni ai due sessi. c

Sì.

E questi magistrati, prendendo in consegna codesti figliuoli del fior fiore tra i cittadini, li porteranno in un alloggio comune, presso certe governanti che abitano in un quartiere appartato della città; ma i figliuoli degli uomini che non furono tra i prescelti e anche quelli dei migliori che presentassero qualche deformità, essi li nasconderanno, com'è conveniente, in un luogo segreto e sottratto alla vista di tutti.

È naturale, disse, se la razza dei custodi dovrà serbarsi pura.

Perciò gli stessi magistrati avranno cura anche del loro allevamento, e condurranno a codesto ricetto le madri, quando esse abbiano le poppe rigonfie di latte, ma ricorreranno a tutti gli espedienti perchè nessuna di loro riconosca il proprio bambino; e provvederanno a balie provviste di latte, allorchè le mamme non ne abbiano a sufficienza; e anche per queste cureranno che non allattino oltre il tempo necessario e affidino le veglie ed ogni altra fatica alle balie ed alle governanti. d

Tu rendi, disse, comodissima la maternità alle donne dei custodi.

Ed è bene che sia così, risposi. Ma discorriamo per ordine del nostro argomento. Noi dicevamo infatti che i bambini si dovessero ottenere da coloro che sono nel vigore dell'età (1).

(1) Anche ciò era stato prescritto da Licurgo agli Spartani; cfr. Senofonte, *Repubblica dei Lacedemoni* I 6, e Plutarco, *Licurgo* XV 4.

e È vero.

Or bene non pare anche a te che il periodo ordinario del maggior vigore sia per la donna di venti anni e per l'uomo di trenta?

E quali devono esserne i termini?, chiese.

La donna, risposi, darà dei figli allo Stato da venti a quarant'anni, l'uomo dal momento in cui abbia oltrepassato il punto culminante del suo focoso corso all'amore (1) fino al cinquantacinquesimo anno.

E questo è certamente per entrambi, disse, il periodo
461 di maggior vigore del corpo e dello spirito.

Cosicchè, ove mai qualcuno, o più vecchio o più giovane, si adoperi a dar figliuoli allo Stato, noi dichiareremo che costui pecca contro la santità e la giustizia, come colui il quale dia alla città un figlio la cui nascita, se resta occulta, non sarà accompagnata da quei sacrifizî e da quelle preghiere, che in tutti i matrimonî faranno le sacerdotesse, i sacerdoti e tutta quanta la città, perchè da buoni e utili cittadini nasca sempre una progenie migliore e più utile, ma sarà un frutto delle tenebre e d'una imperdonâbile
b licenza.

È giusto, disse.

E questa medesima legge, soggiunsi, s'applicherà anche a chi, pure essendo nel numero degli uomini in età di generare, si accoppî con donne che siano nella stessa condizione, senza che il magistrato li abbia uniti; giacchè diremo che questi avrà dato alla città un figliuolo bastardo, illegittimo, e non benedetto dalla religione.

Più che giusto, disse.

Quando poi le donne e gli uomini superino l'età del generare, noi, credo, li lasceremo liberi di accoppiarsi con
c chi vogliono, fuorchè con le loro figlie, con le loro madri,

(1) τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμήν «il fiore più ambito di suo corso» traduce il FRACCAROLI, il quale crede che siano parole di Pindaro, mentre altri pensa a Bacchilide.

con le figlie delle loro figlie e con le ascendenti delle loro madri; e così le donne dal canto loro avranno la stessa libertà d'accoppiarsi, fuorchè con i loro figli, con i loro padri e con i loro discendenti e ascendenti; ma in ogni caso raccomanderemo loro di fare il possibile per non portare in luce nessun bambino, quand'anche sia soltanto concepito (1); e se, nonostante tutto, non riescano ad impedirlo, mettersi in mente che un tal bambino non sarà allevato da nessuno (2).

Anche queste disposizioni, disse, sono ragionevoli; ma padri e figliuoli e quegli altri parenti, di cui or ora parlavi, come si riconosceranno tra loro? d

In nessun modo, dissi io; ma quanti nascano nel decimo e nel settimo mese dal giorno in cui un uomo sia divenuto marito, questi bambini egli li chiamerà tutti, se maschi, figli; se femmine, figlie; e questi chiameranno lui col nome di padre e i loro figli saranno i suoi nipoti; e questi, a loro volta chiameranno nonni i vecchi e nonne le vecchie; e quanti invece fossero nati nel tempo in cui le madri e i padri erano in età di generare, li chiameranno fratelli e sorelle; e perciò si asterranno, come or ora dicevamo, da ogni contatto sessuale tra loro (3). Quanto però ai fratelli e e alle sorelle, la legge potrà anche permettere i matrimonî

---

(1) Platone consiglia l'aborto procurato, che le nostre leggi giustamente condannano.

(2) È lo stesso caso dei bambini deformi; ma certamente si deve intendere che al loro allevamento non provvederà lo Stato.

(3) In questa condizione di cose, cioè se tutti i bambini nati nella classe dei guerrieri durante una generazione sono suoi fratelli e sorelle, evidentemente il guerriero non potrebbe sposare se non le sue nipoti. « Un figlio, per esempio, nato da una madre di 21 anni e da un padre di 26, non potrà ammogliarsi prima di 49 anni, perchè avrà 29 anni prima che la sua fidanzata possa nascere ed essa non può maritarsi prima di 20 anni; laddove un figlio, il cui padre ha 54 anni e la madre 39 quando egli nasce, può sposare una ragazza d'un anno più giovane di lui, perchè suo padre e sua madre smettono a 55 e 40 anni rispettivamente. Platone intende forse che debbano sposarsi giovani i figli di vecchie coppie, e vecchi quelli di giovani coppie? È inverosimile, sebbene ciò si debba logicamente dedurre dalle sue teorie. Ed ecco il perchè della clausola relativa ai figli delle coppie giovani » (Adam). È da vedere anche la nota del Fraccaroli *a. l.*

fra loro (1), quando la sorte voglia così e la Pitia lo confermi.

Giustissimo, disse egli.

X. — Questa e così fatta, Glaucone, sarà la comunanza delle donne e dei figliuoli tra' custodi della città; che essa poi si accordi con le altre leggi e ne sia di gran lunga la
462 migliore, dobbiamo ora confermare per via del ragionamento. Non è così?

Così, per Zeus, diss'egli.

Ebbene il migliore inizio per giungere d'accordo ad una conclusione non sarà forse questo: domandare a noi stessi quale dobbiamo dire che sia il maggior bene nella costituzione d'una città, quel bene a cui il legislatore deve mirare nel far le leggi, e quale il maggior male; e quindi indagare se ciò che abbiamo proposto ci metta sulla via del bene e non su quella del male?

È il migliore inizio senza dubbio, disse.

Ora possiamo noi citare per una città qualche male mag-
b giore di quello che la divide e di una ne fa molte, o un bene maggiore di quello che la unisce e la fa una sola?

Non possiamo.

E non è forse la comunanza del piacere e del dolore quello che lega insieme i cittadini, allorchè tutti, quanto più è possibile, godano e s'addolorino suppergiù nella stessa misura e delle stesse fortune e delle stesse disgrazie?

Senz'alcun dubbio, rispose.

Mentre ciò che li disunisce è la mancanza di unanimità in codesti sentimenti, allorchè gli uni soffrano in modo straordinario, e gli altri in modo straordinario gioiscano per
c gli stessi casi, sia che questi riguardino la città, sia che riguardino i singoli cittadini?

---

(1) La legge greca permetteva i matrimoni tra fratelli e sorelle solo quando però non fossero nati gli uni e le altre dalla medesima madre. Nell'Egitto tali nozze erano d'uso comune in tutte le classi della popolazione, compresi i regnanti.

E come no?

E ciò non si verifica forse quando tutti i cittadini non si accordino insieme nel riconoscere: questo è mio e questo non è mio; e così anche per l'altrui?

Indiscutibilmente.

E perciò la città governata meglio d'ogni altra sarà quella, in cui la gran maggioranza dei cittadini applichi allo stesso oggetto e nello stesso senso questi vocaboli di mio e non mio?

Certo.

E quale poi somiglia più da vicino ad un individuo? Quando, per esempio, un nostro dito riceva un colpo, tutta la compagine, che per il corpo si estende all'anima ed è composta in unità dal principio che la governa, se ne risente; e tutta intera ad un tempo si duole insieme con la parte colpita, ed è così che noi diciamo che l'uomo ha male a un dito. E lo stesso non dovrà dirsi per qualsiasi altra parte del nostro corpo; non è sempre l'uomo che soffre, o gode quando ridiventa sano?   d

Lo stesso certo, disse; e per rispondere alla tua domanda dirò che difatti all'individuo somiglia molto da vicino una città governata nel miglior modo possibile.

Allorchè, dunque, anche ad un solo dei cittadini capiti qualche cosa di bene o di male, una città così fatta la riterrà come avvenuta a se stessa, e ne godrà o se ne dorrà tutta intera.   e

Necessariamente, disse, se è davvero ben governata.

XI. — E ora, ripresi, mi pare giunto il momento di ritornare alla nostra città e considerare se le conclusioni del nostro ragionamento si applichino ad essa senza confronto meglio che ad un'altra.

463

Conviene certo, disse.

Orbene non ci sono forse anche nelle altre città, come in questa nostra, governanti e sudditi?

Ci sono.

E tutti costoro non si daranno tra loro il nome di cittadini?

Come no?

Ma, oltre che cittadini, con quale altro nome nelle altre città il popolo chiama i governanti?

Nella maggior parte li chiama padroni; ma in quelle rette a democrazia, con questo nome appunto di governanti.

E nella nostra città, oltre che cittadini, come li chiamerà il popolo?

b Salvatori e difensori, rispose.

E costoro come chiameranno i sudditi?

Datori di compenso e di nutrimento.

Ora, nelle altre città, i governanti come chiamano i sudditi?

Servi, rispose.

E questi governanti come si chiamano tra loro?

Colleghi nel governo.

E i nostri, come?

Colleghi nella custodia dello Stato.

Ora, puoi tu dirmi se tra' governanti delle altre città non ce ne sia qualcuno che consideri qualcuno dei colleghi c come amico e qualche altro come estraneo a sè?

Anzi ce n'è molti.

Sicchè costui riterrà e proclamerà l'amico come qualche cosa che gli appartiene e l'estraneo come qualche cosa che non gli appartiene.

Sì.

Ma e di codesti tuoi custodi ce ne sarà qualcuno il quale possa ritenere o dichiarare estraneo a sè qualche altro dei suoi colleghi?

Nessuno, rispose; giacchè in chiunque s'incontri, egli riterrà d'incontrarsi o in un fratello o in una sorella o nel padre o nella madre o in un figlio o in una figlia o in qualche discendente o ascendente di questi.

Benissimo, ripresi; ma rispondimi ancora; ti restringerai tu ad ordinar loro per legge che si trattino da parenti

soltanto nei nomi, o che agiscano sempre in conformità di questi nomi, attestando ai padri tutto quanto la legge impone di rispetto, di cure affettuose e d'obbedienza ai genitori, senza di che non dovrà aspettarsi nulla di bene nè dagli dei, nè dagli uomini; poichè non opera nè secondo la religione, nè secondo la giustizia chi si regola altrimenti che così? Saranno questi o altri i precetti che da tutti i cittadini senza eccezione si faranno assai per tempo risonare agli orecchi dei fanciulli, sia riguardo a quelli che son loro designati come padri, sia riguardo a tutti gli altri parenti? d e

Questi appunto, rispose; giacchè sarebbe ridicolo se unicamente sulle bocche risonassero questi nomi di parentela senza essere accompagnati dai fatti.

Fra tutte le città dunque è in questa principalmente che, se anche d'un solo cittadino le cose vadano o bene o male, tutti gli altri, come accennavamo poc'anzi, s'accorderanno nel dire: Le cose mie vanno bene o le cose mie vanno male.

Verissimo, disse.

Ma non affermavamo pure che conseguenza di questo modo di sentire e di esprimersi dovesse essere la comunanza dei piaceri e dei dolori? 464

E lo affermavamo a ragione.

Saranno dunque soprattutto questi nostri cittadini che avranno tutti in comune lo stesso concetto di ciò che chiameranno m i o ; e, avendo questo in comune, avranno così soprattutto in comune dolori e piaceri.

Indubitabilmente.

Ora, codesti vantaggi, oltre che alle altre disposizioni di legge, non si devono forse alla comunanza tra' nostri guerrieri delle donne e dei figliuoli?

Soprattutto a questa, rispose. b

XII. — Ma noi siamo rimasti d'accordo che questa unanimità di sentimenti fosse il maggior bene per uno Stato, allorchè paragonavamo una città ben governata a ciò che avviene in un corpo di cui una parte risenta piacere e dolore.

E giustamente, disse, ne siamo rimasti d'accordo.

E perciò questa comunanza, tra' difensori, dei figliuoli e delle donne ci apparisce come la fonte del massimo tra i beni per la città.

Ma certo, disse.

E per dippiù noi ci troviamo d'accordo anche con quello che si è detto prima. Noi dicevamo infatti che i custodi non dovessero avere in proprio nè case, nè terre, nè alcun altro c possedimento; ma, ricevendo dagli altri il loro nutrimento in compenso della loro opera, dovessero spendere tutto in comune, se dovevano essere dei custodi davvero.

Giustamente.

Forse che dunque, come dico, e le cose esposte dianzi e quelle esposte or ora non contribuiranno a renderli anche più de' veri custodi e non impediranno che essi creino delle divisioni nella città, chiamando m i o non tutti la stessa cosa, ma l'uno questo e l'altro quello; trascinandosi ciascuno di loro nella sua propria casa quanto gli riesca di acquistare separatamente dagli altri e avendo ciascuno mo- d glie e figli differenti, che per essere proprî di ciascuno procureranno piaceri e dolori proprî a ciascuno; mentre, al contrario, se consentono tutti nel concetto di ciò che è proprio e tendono tutti al medesimo scopo, tutti risentiranno, per quanto è possibile, nella stessa misura così i dolori come i piaceri?

Precisamente, disse.

E che poi? Litigi e querele scambievoli non spariranno, per così dire, da loro come per incanto; dacchè di proprio non posseggono nulla fuori del corpo, mentre tutto il resto è comune? E costoro non saranno perciò esenti da tutti e quegli urti, che tra gli uomini nascono per il possesso del danaro o per la proprietà dei figli e dei congiunti?

È affatto necessario, disse, che ne vadano esenti.

E però non ci saranno tra loro neppur ricorsi in giustizia per violenze o per maltrattamenti; giacchè proclameremo, io credo, esser giusto che i coetanei si

proteggano a vicenda tra loro, ponendo per legge che è stretto dovere d'ognuno di difendere la propria persona. 465

Benissimo, disse.

E, soggiunsi, questa legge ha anche il vantaggio che se mai qualcuno, incollerito contro un altro, sfoghi da sè contro costui la propria collera; c'è meno pericolo che la contesa tra' due dia luogo a conseguenze più gravi.

Senza dubbio.

E sarà, in ogni caso, imposto ai più anziani di esercitare la loro autorità su tutti i più giovani e punirli.

È chiaro.

Ed è chiaro altresì che senza un ordine esplicito dei governanti uno più giovane, com'è naturale, non tenterà di fare nessuna sorta di violenza ad uno più vecchio, nè batterlo. E, credo, non gli mancherà di rispetto nemmeno in qualche altro modo; giacchè ad impedirlo, ci sono due buoni custodi: la paura e il rispetto; il rispetto, che gl'impedisce di metter le mani addosso ad uno che potrebbe essere suo padre; la paura, che in soccorso dell'aggredito non accorrano gli altri, o come figli o come fratelli o come genitori. b

Naturalmente è quello che avverrebbe.

Per ogni via dunque, in virtù di queste leggi, i nostri guerrieri saranno in pace tra loro?

E in gran pace.

E quando essi non dissentano tra loro, non c'è punto pericolo che gli altri cittadini dissentano o da loro o tra se stessi.

No davvero.

Ed io esito perfino ad accennare — poichè mi pare che non ne valga la pena — quei piccolissimi mali da cui costoro sarebbero liberati: i poveri dall'adulazione verso i ricchi, e da tutte le difficoltà e le sofferenze nell'allevamento dei figliuoli e nella ricerca dei mezzi per il necessario mantenimento degli schiavi, talora ricorrendo per ciò a prestiti, talora negando i loro debiti, talora affidando alle donne e ai domestici la cura di amministrare i risparmî accumulati c

con ogni mezzo, nonchè tutte quelle beghe d'ogni sorta,
d amico mio, che soffrono e che, chiare a tutti, sono ignobili e indegne perfino che se ne parli.

Chiarissime difatti anche ad un cieco, disse.

XIII. — Liberati da tutte codeste miserie, essi vivranno una vita felicissima, più felice di quella che vivono gli olimpionici.

E perchè?

Perchè questi, in fin dei conti, non godono che d'una piccola parte di quei grandi privilegi che toccano a codesti nostri difensori. In effetti, la vittoria che vincono è più bella, e il mantenimento a spese del pubblico più completo; poichè la loro vittoria è salvezza dell'intera città, e il man-
e tenimento e tutto quello di cui c'è bisogno per vivere lo ricevono a guisa di corona, essi e i loro figli; e mentre in vita sono colmati d'onori dalla propria città, in morte partecipano d'una sepoltura degna di loro.

Tutte cose veramente belle.

Ebbene, ti ricordi, diss'io, che poco fa non so chi (1) ci rimproverava di non render felici i nostri custodi, perchè,
466 laddove sarebbe stato loro lecito d'avere tutto quello che i cittadini hanno, non avessero invece nulla? E noi, credo, rispondevamo che avremmo esaminato in seguito questo punto, se ce ne fosse capitata l'occasione; ma che per il momento avremmo fatto dei custodi che fossero custodi davvero, e resa la città felicissima per quanto era in poter nostro di farlo; ma che non le avremmo procurato questa felicità mirando al benessere di una sola classe?

Me ne rammento, disse.

E che dunque? La vita dei guerrieri, se davvero ci pare molto più bella e migliore di quella degli olimpionici, ti
b pare allora paragonabile con quella dei calzolai o d'altri artigiani o degli agricoltori?

---

(1) Adimanto: IV 419 a.

Non mi pare, disse.

Ma però quello che dicevo anche allora è giusto ripeterlo qui: che se il custode si provasse a divenir felice così da non essere più nemmeno custode, nè gli bastasse una vita così modesta e sicura e, come affermiamo noi, la migliore di tutte, ma, sopraffatto da una stolta e puerile illusione di felicità, tentasse, perchè ne ha il potere, d'impadronirsi con la forza di tutto ciò che è nella città; riconoscerebbe che Esiodo (1) era veramente un saggio quando scrisse che la metà vale in qualche modo più del tutto. c

Se vorrà, disse, ascoltare il mio consiglio, si contenterà di codesta vita.

Sicchè, soggiunsi, tu ammetti che tra le donne e gli uomini, come abbiamo detto, siano in tutto comuni l'educazione, i figliuoli e la custodia degli altri cittadini; che in pace o in guerra debbano insieme con gli uomini custodire il paese, andare a caccia, come le cagne e i cani, e accomunarsi con loro, per quanto è possibile, in tutto; e che, facendo così, facciano il meglio e non già una cosa contraria alla natura femminile, di fronte a quella maschile, in ciò dove per natura i due sessi sono fatti per operare in comune. d

L'ammetto, disse.

XIV. — E così, ripresi, non ci rimane che ad esaminare se anche negli uomini, come si verifica negli altri animali, sia possibile, e come, che si stabilisca una simile comunanza.

Tu mi hai prevenuto, disse, in ciò che ero per chiederti.

Quanto alla guerra, dissi, è chiaro, io credo, come dovranno farla. e

E come?, chiese.

La faranno in comune con gli uomini, e per dippiù condurranno in guerra tutti quei loro figliuoli che sono in età e in grado di seguirle, affinchè, come i figli degli altri operai,

(1) *Op. e g.* 40.

contemplino quello che dovranno fare quando siano in età
467 di farlo, ed oltre a ciò prestino ogni sorta di servigi in tutto ciò che occorre in guerra, e assistano i padri e le madri. O non hai avvertito come nelle arti, per esempio in quella dei vasai, i figliuoli di costoro stiano lungo tempo a guardare prima di metter mano a lavorare la creta?

Ma sicuro.

E forse che i vasai più che i custodi devono educare i loro figliuoli con la propria esperienza e con la vista di ciò che bisogna fare?

Sarebbe ridicolo, disse.

b Ma è però vero che ogni animale combatterà con assai maggior valore quando siano presenti i suoi figli.

Così è. Tuttavia, Socrate, un pericolo non piccolo è che, ove essi soccombano, come purtroppo accade in guerra, morendo con loro anche i figli, rendano impossibile al resto dei cittadini di risollevarsi.

Quel che dici è vero, risposi. Senonchè credi tu che più di tutto s'abbia a fare in modo da non correre mai pericolo?

Niente affatto.

E dunque, se mai devono correr pericolo, non è bene
c che ciò accada in quei casi nei quali, riuscendo, diventino migliori?

Evidentemente.

Ora, credi tu che sia cosa di poco rilievo e non degna che si corra pericolo l'assistere o no ai casi della guerra per ragazzi che dovranno un giorno divenire de' guerrieri?

Oh! tutt'altro che piccolo, dato lo scopo a cui miri.

Bisogna dunque fare in modo che i ragazzi siano spettatori della guerra, pur provvedendo alla loro sicurezza, e sarà il meglio. O non ti pare?

Sì.

Ebbene, diss'io, in primo luogo i loro padri, per quanto è umanamente possibile, non saranno imprudenti, ma sa-
d pranno prevedere quali spedizioni siano pericolose e quali no?

È ovvio, disse.

E in queste li condurranno, da quelle invece li terranno lontani.

Hai ragione.

E, credo, preporranno loro, diss'io, come comandanti non già i meno capaci, ma quelli che per esperienza e per età siano i più atti a guidarli e dirigerli.

È ciò che convien fare.

Ma, purtroppo, riconosceremo che spesso e a molti le cose succedono a rovescio d'ogni previsione.

Senza dubbio.

Ebbene, caro mio, per codesti casi bisogna provvedere d'ali i ragazzi fin dai primi anni, affinchè all'occorrenza possano fuggir via a volo. e

Cioè?, chiesi.

Bisogna abituarli a montare a cavallo appena è possibile, e, ammaestratili nel cavalcare, condurli a vedere da vicino la guerra su cavalli che non siano nè ardenti nè bellicosi, ma velocissimi al possibile e docilissimi al freno. Così difatti contempleranno meglio quello che un giorno sono destinati a fare, e, quando occorra potranno salvarsi più sicuramente dietro quegli anziani che servono loro di guida. 468

Mi pare, osservò, che tu dica benissimo.

Ma che diremo poi della loro condotta in guerra? Come ti si comporteranno codesti guerrieri così rispetto a se stessi come ai nemici? E rifletti se la mia opinione ti pare giusta o no.

Ma dimmela, chiese.

Non ti pare, dissi, che chi per viltà abbandona il suo posto o getta le armi o fa qualche altra cosa dello stesso genere debba essere relegato fra gli operai e gli agricoltori?

Non c'è dubbio.

E chi si fa prendere vivo dai nemici si debba lasciare in regalo a quelli che lo hanno preso, perchè della loro preda si servano come vogliono? b

Precisamente.

Ma chi si sia segnalato tra i primi per atti di bravura, non

ti pare che anzitutto, sul campo stesso di battaglia, i giovani e i ragazzi suoi commilitoni debbano coronarlo, ciascuno a sua volta; o no?

A me pare di sì.

E stringergli anche la mano?

Anche questo.

Però credo, diss'io, che a quest'altra cosa tu non consentirai?

A quale?

Che baci e sia baciato da ciascuno di loro?

Questo anzi soprattutto, rispose; e per conto mio aggiungo alla legge che, fino a quando dura la campagna, nessuno avrà diritto di rifiutargli il bacio, se glielo chieda, affinchè, ove un guerriero sia innamorato di un altro, maschio o femmina, senta più vivo il desiderio di conseguire il premio del suo valore.

c

Benissimo, dissi; ma che ad un valoroso più che agli altri si dia la possibilità di numerosi sponsali, e che ai coraggiosi tocchi spesso la scelta delle donne a preferenza degli altri, perchè da loro nascano quanti più figli è possibile; si è già detto prima.

In effetti lo abbiamo detto, osservò.

XV. — Ma è pur giusto che, secondo Omero, quanti giovani si distinguono per bravura siano onorati anche in altri modi; così Omero dice che ad Aiace, segnalatosi in battaglia, fu donato un ampio tergo di bue (1), giacchè si ritenne che per un guerriero, giovane e valoroso, un attestato di stima particolarmente adatto fosse questo, che era insieme un omaggio alla sua bravura e un mezzo per accrescergli vigore.

d

Giustissimo, disse.

In questo almeno, diss'io, noi ci atterremo ad Omero E così nei sacrifizî e in tutte le altre solennità dello stesso

(1) *Il.* VII 321-22.

genere onoreremo i più bravi nella misura del loro valore, non solo con inni e con quelle distinzioni, a cui poco fa si accennava, ma ancora con posti nei banchetti, con carni e ricolmi bicchieri (1), affinchè, oltre ad onorarli, accresciamo forza a quanti siano valorosi, uomini e donne. e

Benissimo detto, osservò.

E su questo siamo d'accordo. Ma di chi tra' morti in guerra cada segnalandosi per atti di coraggio non diremo anzitutto che egli appartiene alla progenie aurea?

A preferenza di tutti, certo.

E non presteremo fede ad Esiodo, il quale dice che quando alcuni di siffatta progenie vengono a morte

diventano de' puri, terrestri geni, eccellenti 469
che, dai mortali i mali sviando, son nostri custodi? (2).

Ma sì, che gli presteremo fede.

E consultato il dio (3) sui riti della sepoltura e sugli onori da rendere a questi uomini superiori e divini, li seppelliremo anche secondo le prescrizioni dell'oracolo?

E come non dovremmo?

E da quel momento renderemo loro culto come a genî tutelari, e ne venereremo le tombe? E queste medesime leggi le osserveremo anche per chi, morendo di vecchiaia o in altro modo, a giudizio di tutti abbia vissuto una vita eccezionalmente virtuosa? b

È giusto, disse.

E come poi ci si condurranno verso i nemici codesti nostri guerrieri?

Che vuoi dire?

Innanzi tutto, riguardo alla schiavitù, ti pare giusto che degli Elleni asserviscano delle città elleniche, o che piuttosto, e fin dove è possibile, debbano non permetterlo

(1) *Il.* VIII 162.
(2) *Op. e g.* 122-23; il nostro testo è però alquanto diverso.
(3) Apollo

nemmeno ad un altro Stato, e avvezzare invece gli altri a
c risparmiare la stirpe ellenica, per impedire che questa divenga schiava dei barbari?

Ma il risparmiarla, disse, è in tutto e per tutto preferibile.

Ed è altresì giusto che neppur essi abbiano per servo un Elleno, e che raccomandino lo stesso anche agli altri Elleni?

Non c'è dubbio, disse; giacchè così si volgerebbero più facilmente contro i barbari, e si asterrebbero dalle guerre intestine.

E, soggiunsi, che i vincitori spoglino i morti d'altro che delle armi è forse ben fatto? O non diventa questo per i vili
d un pretesto di non andare contro chi combatte, quasi che adempiano un dovere restando piegati su un cadavere? E questa rapacità non ha forse cagionato la sconfitta di molti eserciti?

Certamente.

E non ti pare anche una bassezza ed una ignobile cupidigia questa di spogliare un morto? E non è una cosa degna della meschina mentalità d'una femminuccia il considerare come nemico un cadavere, dopo che il nemico è volato via (1) non lasciando lì, se non lo strumento col quale aveva combattuto? O credi tu che coloro i quali fanno così
e siano differenti dai cani che, mentre infuriano contro le pietre da cui sono stati colpiti, non mordono colui che le ha scagliate?

Non differiscono punto, rispose.

Bisogna dunque rinunciare alla spogliazione dei cadaveri e al divieto di seppellire i nemici morti.

Bisogna certo rinunziarvi, per Zeus, esclamò.

XVI. — Nè porteremo, credo, ai tempî le armi nemiche come offerte votive, soprattutto quelle degli Elleni, per poco che ci stia a cuore la nostra benemerenza per gli altri Elleni;

---

(1) Cioè è morto; l'idea del volo richiama all'anima, allo spirito.

ma piuttosto temeremo che sia una profanazione il portare 470
ad un tempio codeste spoglie dei nostri congiunti, salvo
che il dio non ci ordini diversamente.

Giustissimo, disse.

E che diremo della devastazione del territorio ellenico e dell'incendio delle case? Come si condurranno i nostri guerrieri verso i nemici?

Mi piacerebbe su ciò di sentire il tuo avviso.

Ebbene, ripresi, io son d'avviso che non debbano fare nè l'una cosa nè l'altra, ma portar via soltanto il raccolto b
dell'annata. E perchè, vuoi tu che io te lo dica?

Certamente.

A me pare che, come guerra e discordia sono due parole differenti, così si riferiscono anche a due specie di controversie; e dico che di questi due concetti l'uno implica qualche cosa di affine e di consanguineo, l'altro qualche cosa d'alieno e di straniero. All'inimicizia con chi c'è affine si dà nome di discordia; a quella con chi c'è estraneo, di guerra.

Tu non dici nulla che non cada a proposito, disse.

Ora guarda se non sia a proposito anche quest'altra c
affermazione. Dico infatti che, mentre le genti elleniche sono legate da affinità e da consanguineità, non hanno coi barbari nessun vincolo nè d'interessi, nè di sangue.

Perfettamente.

Sicchè di Elleni combattenti contro barbari e di barbari combattenti contro Elleni, diremo che guerreggiano e sono per natura nemici; e questa inimicizia si deve chiamar guerra. Ma di Elleni combattenti contro Elleni, quando lo facciano, diremo invece che per natura sono amici, ma che in questo caso l'Ellade è malata e discorde; e questa inimi- d
cizia bisogna chiamarla discordia.

Per me, disse, consento che si debba ritenere per tale.

Considera dunque, ripresi, che in questa specie di lotta intestina di cui stiamo parlando, ove qualche cosa di simile accada e la città si divida in partiti contrarî, se gli uni devastano i campi e bruciano le case degli altri, considera,

ripeto, come sembri funesta questa discordia, e come non amino la città nè gli uni nè gli altri, giacchè non oserebbero mai far danno alla loro nutrice e madre; e se può esser giusto da parte dei vincitori di portarsi via il raccolto dei vinti, è anche giusto pensare che dovranno pur riconci-
e liarsi un giorno tra loro e non combattersi in perpetuo.

Questo pensiero, osservò, è ben più umano dell'altro.

E che dunque?, ripresi. Non è forse una città ellenica quella che intendi di fondare?

Ma certo, rispose.

Sicchè i suoi cittadini saranno anche buoni e miti?

E quanto!

E non saranno amici del nome ellenico? e non sentiranno anche la loro consanguineità con tutta l'Ellade? e non avranno comune con gli altri Elleni il culto religioso?

E come!

471 Sicchè la controversia con gli Elleni, come con gente affine, la chiameremo discordia, e non le daremo il nome di guerra?

No davvero.

E i nostri perciò condurranno le ostilità come persone che dovranno finire per mettersi d'accordo?

Senza dubbio.

E quindi faranno rinsavire i loro avversarî non già castigandoli con la schiavitù e lo sterminio, ma usando con loro modi benevoli, giacchè sentiranno il dovere di correggerli e non trattarli da nemici.

Così è, disse.

E poichè sono Elleni non devasteranno l'Ellade, nè bruceranno le case, nè crederanno neppure che in ogni città tutti, uomini, donne e fanciulli siano loro nemici; ma che
b sono sempre pochi gli autori del dissidio; e per tutte queste ragioni non vorranno nè devastare le terre, nè diroccare le case di gente, che per la maggior parte è da considerare come amica; ma condurranno le ostilità solamente

fino a che i responsabili del male non siano costretti a pagarne la pena dagl'innocenti che soffrono.

Ed io, disse, consento con te che i nostri cittadini così debbano condursi verso i loro avversarî; ma contro i barbari invece come ora gli Elleni si comportano tra loro.

Porremo dunque per i nostri custodi anche questa legge, che non debbano nè devastare la terra nè incendiare le case. c

Poniamola, disse, e la riterremo per buona non meno delle precedenti.

XVII. — Senonchè, Socrate, mi pare che, ove uno ti lasci continuare su questa via, tu non ti ricorderai più dell'argomento di cui poc'anzi hai differita la spiegazione, per entrare in tutti questi particolari: che, cioè, una tale costituzione sia possibile e in che modo sia possibile. Poichè ti concedo che se essa si effettuasse, la città in cui si effettuasse ne trarrebbe ogni sorta di vantaggi; e anzi ciò che tu hai tralasciato lo aggiungo io: che i nostri guerrieri combatterebbero contro i nemici con la maggior bravura possibile, nè mancherebbero mai di prestarsi aiuto a vicenda, d perchè si conoscono e si danno i nomi di fratelli, di padri e di figli. E se con loro scendessero in campo anche le donne, sia nelle prime file, sia nella riserva per far paura ai nemici o per rincalzo ai loro in caso di bisogno, so bene che perciò sarebbero addirittura invincibili; e vedo altresì tutti gli altri vantaggi di cui godrebbero durante la pace, e che sono stati omessi. Ma fa' conto che su tutti questi punti, come su tanti altri io son d'accordo con te, se codesta forma di costituzione si realizzasse; e però non continuare a discorrerne; ma cerchiamo di provare a noi stessi che essa è rea- e lizzabile e come è realizzabile; e tutto il resto lasciamolo ora da parte.

Ecco, diss'io, che tu fai d'improvviso come un'irruzione 472 nel mio ragionamento, e non hai nessuna indulgenza per me, che sono a mal partito. Giacchè forse non sai che io sono a stento scampato dalla due prime ondate; ed ora tu

ne lanci contro di me una terza, la maggiore e la più pericolosa di tutte. E questa, quando tu la vedrai e l'udrai, sarai più che indulgente con me e riconoscerai che avevo ben ragione di esitare e temere prima di enunciare delle proposte così strane e provarmi a giustificarle.

Quante più scuse adduci, disse egli, tanto meno ti per-
b metteremo di non esporre in che modo sia realizzabile codesta tua costituzione. Parla dunque senza perdere tempo.

Orbene, diss'io, innanzi tutto conviene ricordarsi che noi siamo giunti a questo punto della discussione mentre cercavamo di scoprire in che consista la giustizia e l'ingiustizia.

Conviene difatti ricordarsene; ma che perciò?, disse.

Oh! nulla. Ma quando avremo trovato che cosa sia la giustizia, pretenderemo poi che l'uomo giusto non diffe-
c risca punto da essa, ma sia proprio in tutto identico alla giustizia? O ci contenteremo che vi si accosti quanto più è possibile, e ne partecipi più di tutti gli altri?

Ci contenteremo, rispose, di questo.

Sicchè, ripresi, soltanto per avere dinanzi agli occhi un modello noi indagavamo quale fosse la giustizia in sè e se ci fosse un uomo compiutamente giusto e quale potesse essere nella realtà; e parimenti quale fosse l'ingiustizia e l'uomo compiutamente ingiusto, affinchè, guardando a questi due, quali ci appaiono sotto il rispetto della felicità e del suo contrario; fossimo costretti a riconoscere anche di
d fronte a noi stessi che chi sia il più possibile simile ad essi debba aver la sorte più simile alla loro; ma non facevamo la nostra investigazione per dimostrare che le nostre proposte siano realizzabili.

Questo è vero.

Ora, credi tu che sia meno abile un pittore il quale, dopo d'aver disegnato il modello d'un uomo superlativamente bello e averne riprodotto perfettamente ogni tratto nel suo disegno, non possa poi dimostrare la possibilità che un tale uomo esista?

Per Zeus, disse, io non lo credo.

E che? anche noi non volevamo forse, secondo le nostre e affermazioni, rappresentare a parole il modello d'uno Stato perfetto?

Senza dubbio.

E credi tu che le nostre proposte perdano di valore se non possiamo dimostrare che sia possibile l'esistenza d'una città costituita e governata come s'è detto?

No davvero, rispose.

Questa dunque è la verità, diss'io; che se poi per farti cosa grata devo esser pronto anche a questo: a dimostrare, cioè, per qual via e fino a che punto possa esser realizzabile; affinchè si possa procedere a questa dimostrazione, cerca di consentire con me anche su quest'altro punto.

E quale?

È mai possibile che qualche cosa si effettui proprio così come la si espone a parole, o è nella natura delle cose che la sua realizzazione s'avvicini al vero meno dell'esposizione 473 verbale che ne facciamo, quand'anche qualcuno pensi altrimenti? Ma per prima cosa sei tu del mio parere, o no?

Sono del tuo parere, rispose.

Non volermi dunque costringere a dimostrare che le mie idee possano tradursi in atto così per l'appunto come le esponevamo a parole; ma se saremo capaci di trovare che una città possa essere costituita e governata in modo quanto più è possibile prossimo al modello a cui si è accennato; di' pure che abbiamo dimostrato quel che tu esigevi: la possibilità, cioè, di realizzazione della nostra repubblica. O non sarai tu contento se ci riesco? Per me ne sarei b contento.

E anch'io, disse.

XVIII. — Ora ingegniamoci di indagare e dimostrare quello che, pare a me, è un seguito delle cose dette finora: quali, cioè, siano i difetti per cui le città odierne non sono governate come abbiamo proposto, e quali sarebbero i muta-

menti lievissimi da introdurvi, perchè potessero assumere questa forma di costituzione, mutamenti che si riducono forse ad uno o due o, se non due, a un piccolissimo numero.

c Approvo pienamente, disse.

Ebbene, ripresi, quando vi fosse introdotta una sola mutazione, io credo di poter dimostrare che una città muterebbe radicalmente, una mutazione non piccola, nè facile, s'intende, ma tuttavia possibile.

E quale?, chiese.

Eccomi, diss'io, proprio di fronte a quell'ondata che paragonavo alla maggiore di tutte. Ad ogni modo parlerò, ancorchè quest'ondata, quasi scoppiando a ridere, dovesse sommergermi nel ridicolo e nella disistima generale. E bada a ciò che sto per dire.

Di' pure.

d Se, ripresi, i filosofi non governeranno le città, o quelli che ora chiamiamo re e dinasti non coltiveranno davvero e seriamente la filosofia, e se queste due cose: il potere politico e la filosofia non coincideranno nelle stesse persone, e la moltitudine di quelli, che ora si applicano in modo esclusivo all'una o all'altra, non ne sarà impedita col maggior vigore; non è possibile, mio caro Glaucone, che cessino i mali delle città, e nemmeno, credo, quelli del genere umano; anzi non e è possibile neppure che nasca e veda la luce questa forma di costituzione che or ora abbiamo tracciata a parole. Senonchè è proprio questo che da un pezzo mi rende esitante a parlare; poichè vedo quanto le mie parole contrastino con l'opinione comune, e come sia difficile per i più l'ammettere che in nessun'altra città possa esserci una felicità privata e pubblica.

Ed egli: Oh! Socrate, esclamò, quale dichiarazione ti sei lasciata sfuggire e quale discorso! Pronunziatolo appena, devi aspettarti di veder piombare su te molti uomini, e non 474 certo dappoco, i quali, gettati via, per così dire, i mantelli, in abito succinto dando di piglio a quelle armi che ciascuno ha sottomano, ti si getteranno addosso con tutte le loro

forze, risoluti a conciarti per il dì delle feste; e se non saprai difenderti con buone ragioni, e non riuscirai a sfuggire dalle loro mani, sarai coperto di ridicolo, e pagherai la pena delle tue parole.

Sicchè, diss'io, ne sarai tu la causa?

E me ne compiaccio, rispose; senonchè non ti tradirò certo, ma ti difenderò come posso, e posso difenderti con i miei voti e con i miei incoraggiamenti; e forse potrò anche rispondere alle tue domande più a tono di qualche altro. Orbene, con la fiducia d'un tale aiuto ingégnati di provare agl'increduli che la ragione sta dalla tua parte. b

M'ingegnerò, diss'io; poichè anche tu mi offri un così valido aiuto. Se dunque dobbiamo in qualche modo sfuggire dalle mani di quelli a cui accennavi, mi pare necessario definir bene ad essi quali intendiamo che siano i filosofi, a cui osiamo asserire che si debba commettere il governo, affinchè, quando sia ben chiarito questo punto, ci si possa difendere mostrando che a costoro per natura spetta di coltivare la filosofia e reggere lo Stato; mentre gli altri devono rinunziare alla filosofia, e soltanto obbedire a chi governa. c

È dunque, disse, il momento di chiarirlo.

Orsù, dunque, seguimi su questa via, per vedere se in qualche modo siamo capaci di chiarirlo come si deve.

Va' pure avanti, disse.

Ebbene, diss'io, devo forse rammentarti, o te ne ricordi da te, che quando diciamo che uno ama un oggetto, costui deve, se si parla correttamente, non mostrare di amarne solo questa o quella parte, ma di volerlo per sè tutto?

Credo, disse, che farai bene a rammentarlo, perchè non me ne ricordo troppo bene.

XIX. — Ad un altro, caro Glaucone, diss'io, conveniva dire ciò che tu dici; ma un uomo esperto in cose d'amore non può dimenticare che tutti i giovani nel fior dell'età lo feriscono in qualche modo, e lo commuovono, e gli paiono degni delle sue attenzioni e del suo affetto. O non è questo d

il vostro sentimento rispetto ai bei giovani? L'uno, perchè ha il naso camuso, lo lodate dicendo che è grazioso; l'altro, perchè lo ha aquilino, direte che ha un naso da re; di chi e tiene il mezzo tra questi, che è ben proporzionato; dei bruni, che hanno aspetto virile, e dei bianchi, che sono figliuoli degli dei? E il colorito di miele chi altro lo avrebbe inventato, se non un amante, premuroso di nascondere un difetto sotto un'espressione lusinghiera, e pieno d'indulgenza per il pallore del giovinetto amato? In una parola, voi trovate tutti i pretesti, e vi permettete qualsiasi espres- 475 sione, per non escludere nessuno di quelli che sono nel fiore dell'età.

Se prendendo esempio da me tu vuoi dire che così fanno gli amanti, te lo concedo perchè il tuo discorso continui.

E che poi?, diss'io. Quelli che amano il vino non fanno forse altrettanto? Non ricorrono ad ogni pretesto per lodare ogni sorta di vino?

E come!

E quanto agli ambiziosi — lo puoi ben osservare — io penso che se non riescono a comandare da generali in capo, accettano d'essere capitani (1), e se non possono venire onorati dagli uomini più autorevoli e più rispettabili, si b contentano d'esserlo dai loro inferiori e dalla gente da nulla, come quelli che sono, comunque, avidi di onori.

Certamente.

Rispondimi dunque sì o no: quando diciamo di uno che è desideroso di qualche cosa affermeremo noi che egli la desidera tutta intera, o una parte sì e l'altra no?

Tutta intera, disse.

Sicchè anche del filosofo diremo che è desideroso della sapienza, di tutta la sapienza, non d'una parte sì e dell'altra no?

---

(1) τριττυαρχοῦσιν, i comandanti di una trittia (τριττύς), che era in Atene la terza parte di una tribù (φυλή); le dieci tribù con le loro trenta trittie formavano una τάξις, comandata da un ταξίαρχος; le dieci τάξεις, una per tribù, erano comandate da uno στρατηγός, generale in capo.

È vero.

E però di chi fa il difficile in fatto di scienza, soprattutto se è giovane e non incapace di rendersi conto di ciò che è utile o no, non diremo nè che sia amante della scienza, nè che sia filosofo; come di chi si mostra difficile in fatto di cibi, non diremo nè che abbia fame, nè che desideri il cibo, e nemmeno che sia un ghiottone, ma piuttosto che ne prova disgusto. c

E lo diremo a ragione.

Ma chi vuole avidamente gustare d'ogni insegnamento e corre volentieri ad imparare e se ne mostra insaziabile, di costui noi affermeremo giustamente che è filosofo. O non ti pare?

E Glaucone disse: Sicchè, a parer tuo, di questi ce ne sarebbero molti, e d'un singolare carattere. Giacchè a me almeno pare che siano tali tutti quelli che, godendo di apprendere, corrono a tutti gli spettacoli. E così pure i curiosi di udire, che sarebbe stranissimo annoverare tra' filosofi; perchè questi non vorrebbero certo assistere a discorsi e conversazioni simili a questa nostra; ma, come se avessero appigionato gli orecchi per udire soltanto dei cori, corrono a tutte le feste dionisiache (1), senza trascurarne alcuna, nè in città nè in campagna. Chiameremo noi dunque filosofi costoro e tutti quelli che si mostrano desiderosi d'apprendere delle cose di questo genere e delle arti addirittura insignificanti? d e

Niente affatto, risposi; ma diremo che ne hanno soltanto l'apparenza.

XX. — Ma chi son poi quelli che tu chiami veri filosofi?, disse.

Quelli, risposi, che amano di contemplare la verità.

---

(1) Nell'Attica si celebravano ogni anno quattro feste dionisiache: una in campagna, ' Dionisie rurali ', sul finire della stagione autunnale (dicembre), le altre tre in città: ' Lenee ', ' Antesterie ' e ' Grandi Dionisie ', rispettivamente in gennaio, febbraio, marzo.

Ed hai ragione, disse; ma come la intendi?

Con un altro, diss'io, non sarebbe punto facile; ma tu, credo, mi concederai questo...

Che cosa?

Che dal momento che bello è contrario a brutto, queste sono due cose differenti.

476 E come no?

E poichè sono due, anche ciascuna di esse è una.

Ti concedo anche questo.

E del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, e di tutte le altre idee si può dire lo stesso: che ciascuna di per sè è una, ma che nei loro rapporti con le azioni, coi corpi e tra loro, dovunque appariscano, ciascuna assume aspetti molteplici.

È verissimo. disse.

Ebbene, diss'io, è così che distinguo da una parte quelli che poc'anzi dicevi curiosi di spettacoli, amici delle arti

b e uomini d'azione; e dall'altra, quelli di cui parliamo e che soli meritano il nome di filosofi.

Spiegati meglio.

Quelli, diss'io, che son curiosi di udire e di guardare si compiacciono, se mai, de' bei suoni, de' bei colori, delle belle forme e di tutto ciò che l'arte crea con siffatti mezzi; ma la loro intelligenza è inetta a vedere e concepire la natura del bello in sè.

Proprio così, disse.

Ma quelli, invece, che son capaci di elevarsi fino al bello

c in sè e contemplarne l'essenza, potrebbero non essere rari?

Saranno anzi rarissimi.

Ebbene, chi crede che ci siano, sì, delle cose belle, ma la bellezza in sè nè crede che ci sia, nè, ove altri lo guidi alla cognizione di essa, è in grado di seguirlo; pare a te che viva in veglia o in sogno? E rifletti: il sognare non è forse questo: se qualcuno o dormendo o vegliando stimi che ciò è simile ad alcunchè non sia soltanto simile, ma proprio quello stesso a cui somiglia?

Certo, rispose, dirò che costui sogna.

Ma chi poi, al contrario, stima che il bello in sè esista, d e può guardarlo e in sè e negli oggetti che ne partecipano, nè scambia con esso le cose che ne partecipano, nè esso con queste cose; ti pare forse che costui viva in veglia o in sogno?

Ma in veglia, e come!, rispose.

Sicchè il pensiero di costui, come di chi conosce, lo diremo conoscenza; quello dell'altro, come di chi opina, opinione.

Senza dubbio.

Ora, se costui, di cui affermiamo che opina ma non conosce, si adirasse e sostenesse che non diciamo la verità, che cosa faremo? Potremo in qualche modo calmarlo e e persuaderlo con dolcezza, pur tacendogli che non è sano di mente? (1).

Certo, bisogna farlo, disse.

Su dunque, bada a quello che gli diremo. O vuoi piuttosto che lo interroghiamo così, dicendogli che, se egli sa qualche cosa, noi non solo non ne siamo punto gelosi, ma saremo lieti di vedere uno che sa. Senonchè, diremo, rispondici: chi conosce conosce qualche cosa e non conosce nulla? E tu rispondi in sua vece.

Risponderò, disse, che certo conosce qualche cosa.

E qualche cosa che è o che non è? 477

Che è; giacchè come mai si potrebbe conoscere ciò che non è?

Questo dunque possiamo ritenerlo come sicuro, qualunque sia il punto di vista da cui lo consideriamo: che, cioè, quello che assolutamente è, è assolutamente conoscibile, ma quello che punto non è, non è in alcun modo conoscibile?

Sicurissimo.

E sta bene; ma se c'è poi qualche cosa cosiffatta da essere e non essere, non starà forse di mezzo tra il puro essere e l'assoluto non essere?

(1) Si crede che Socrate cioè Platone alluda ad Antistene, capo della scuola Cinica, avversario dichiarato della teoria platonica delle idee.

Di mezzo, certo.

Or dunque, se ciò che è si può conoscere, ma ciò che non è, necessariamente s'ignora; per quello che sta di mezzo, b non s'ha da cercare qualcosa che stia anch'essa di mezzo tra l'ignoranza e la conoscenza, dato, s'intende, che qualche cosa di simile esista?

Senza dubbio.

Ora, diciamo noi che l'opinione sia qualche cosa?

E come no?

Ed è forse una facoltà differente dalla conoscenza o identica a questa?

Differente.

Sicchè l'opinione ha per oggetto una cosa, la conoscenza un'altra, ciascuna secondo il potere che le è proprio.

Così è.

La conoscenza dunque, che per natura si indirizza a ciò che è per conoscere come è ciò che è... O piuttosto, prima d'andare oltre, credo necessario distinguere a questo modo...

E come?

c **XXI.** — Noi diremo che le facoltà sono una certa specie di enti o forze per cui noi possiamo ciò che possiamo, e ogni altro agente può ciò che può. Io, per esempio, tra le facoltà pongo la vista e l'udito, se intendi ciò che voglio dire con la parola specie.

Ma sì, l'intendo, disse.

Ora sta' a sentire quel che penso di esse. Nelle facoltà io non scorgo nè colore nè forma nè alcun che di ciò che vedo in tante altre cose e a cui guardando posso distinguere d nettamente certe cose da certe altre. Nelle facoltà invece io guardo soltanto quello a cui ciascuna s'indirizza e che essa effettua. Ed è per questa via che le distinguo, e quelle, che sono ordinate allo stesso scopo e producono lo stesso effetto, le chiamo identiche, ma chiamo differenti quelle che sono ordinate ad un altro scopo e producono altri effetti. E tu che ne pensi? Come le distingueresti?

Così, rispose.

Ed ora rifacciamoci da capo, diss'io, mio eccellente amico. La conoscenza, secondo te, è una facoltà o in che specie la poni?

Tra le facoltà, rispose; ed è, a parer mio, la più potente di tutte. e

E l'opinione è essa una facoltà, o appartiene ad una specie diversa?

È una facoltà, disse: perchè l'opinione non è se non la facoltà che ci permette di opinare.

Però poc'anzi tu convenivi che conoscenza e opinione non sono lo stesso.

E difatti, rispose, come mai un uomo di giudizio potrebbe confondere ciò che è infallibile con ciò che non lo è?

Egregiamente, diss'io; ed è chiaro che noi siamo d'accordo nel riconoscere che l'opinione è differente dalla conoscenza. 478

Per forza.

La conoscenza, credo, ha per oggetto l'essere, il conoscere, cioè, come l'essere sia?

Appunto.

Ma l'opinione, diciamo, l'opinare?

Sì.

E forse l'opinare conosce quello stesso che la conoscenza conosce? E conoscibile e opinabile saranno dunque la stessa cosa? O è impossibile?

Impossibile, rispose, dopo quello di cui si è convenuto. Se è vero che una facoltà differente ha per natura un oggetto differente, se entrambe, l'opinione e la conoscenza, sono facoltà e, come affermiamo, facoltà differenti; da queste premesse non c'è lecito dedurre che il conoscibile e l'opinabile siano la stessa cosa. b

E allora, se l'oggetto della conoscenza è l'essere, l'oggetto dell'opinione sarà una cosa differente dall'essere?

Certo.

E così l'opinione opinerà il non essere? O ciò che non è,

è impossibile perfino d'opinarlo? Rifletti: chi opina non ha forse un'opinione che si riferisce a qualche cosa? O è possibile avere un'opinione, ma un'opinione non riferibile a nulla?

Impossibile.

Ma dunque chi opina opinerà qualche cosa?

Sicuro.

Ma il non essere non è qualche cosa; anzi, a voler parlare c con tutta esattezza, bisognerà dire che non è nulla.

Senza dubbio.

Ora, al non essere noi attribuivamo necessariamente l'ignoranza, e la conoscenza all'essere?

Precisamente, disse.

Chi dunque opina non opinerà nè l'essere nè il non essere.

No davvero.

L'opinione dunque non può essere nè ignoranza nè conoscenza.

Non parrebbe.

Sicchè rimane fuori di queste due cose, perchè forse o è più luminosa della cognizione o più oscura dell'ignoranza?

Ma no, nè l'una cosa nè l'altra.

Senonchè forse, diss'io, l'opinione ti parrà più oscura della conoscenza e più luminosa dell'ignoranza?

E di gran lunga, rispose.

Cosicchè sta tra l'una e l'altra?

Sì.

d E perciò sta in mezzo tra le due?

Precisamente.

Ora noi precedentemente affermavamo che, se avessimo trovato qualche cosa che fosse tale da essere ad un tempo ente e non ente, essa avrebbe dovuto tenere il mezzo tra l'essere puro e l'assoluto non essere, e non avrebbe potuto essere oggetto nè della conoscenza, nè dell'ignoranza, ma d'una facoltà che a sua volta ci sarebbe apparsa come qualcosa di mezzo tra ignoranza e conoscenza.

Giusto.

Ed ora non ci è forse apparso che nel mezzo di queste due cose sta quella appunto che chiamiamo opinione?

C'è apparso.

XXII. — Resterebbe ora da trovare, come sembra, qualcosa che partecipi dell'uno e dell'altro, dell'essere e del non essere, e non possa a rigore dirsi nè puro nè assoluto non essere, affinchè, ove ci appaia, ci sia lecito dirlo a buon diritto opinabile, attribuendo ai termini estremi le facoltà estreme e l'intermedia agl'intermedî. Non è così? e

Così.

Posto ciò, mi dica, riprenderò, e mi risponda quel dabben uomo che non ammette un bello in sè nè alcuna idea del bello assoluto, sempre e costantemente identico a se stesso, mentre ammette l'esistenza di molte cose belle; quell'uomo amante di spettacoli, e non disposto a soffrirlo, ove uno affermi che il bello è unico, come unico è il giusto ed altre idee dello stesso genere. Di tante cose belle, mio ottimo amico, gli diremo, non ce n'è qualcuna che talvolta ti paia brutta, e di tante cose giuste qualcuna che talvolta ti paia ingiusta, e di tante cose sante qualcuna che talvolta ti paia empia? '479 b

Ma certo è necessario che anche certe cose belle paiano talvolta brutte, e così tutte le altre di cui tu domandi.

E che diremo di tante quantità doppie? Se ci paiono spesso dei doppî, non ci paiono altrettanto spesso delle metà? (1).

Certo.

E delle cose grandi o piccole, leggere o pesanti non diremo similmente che ad esse possano attribuirsi talora queste qualificazioni e talora le contrarie?

Certo, rispose. Ciascuna di esse può partecipare così dell'una come dell'altra qualificazione.

E così di tante cose ciascuna può essere come non essere quello che uno dice che sia?

---

(1) « Per esempio 2 è doppio di 1, ed è mezzo di 4 » (Fraccaroli).

È proprio il caso, disse, di quei giochi a doppio senso
c usati nei banchetti e dell'indovinello che si propone ai ragazzi a proposito dell'eunuco e del pipistrello (1), in cui si dà a indovinare con che e su che l'eunuco lo colpì, dove le parole hanno un senso doppio e nessuno può rispondere nè che le cose siano, nè che non siano, nè che siano entrambe ad un tempo, nè che non sia nè l'una nè l'altra.

Or dunque, diss'io, in siffatte cose sai tu come regolarti? O dove allogarle meglio che tra l'essere e il non essere? Giacchè, credo, esse non ci appariranno nè più oscure del non essere, perchè siano anche meno reali di questo,
d nè più luminose dell'essere, perchè siano anche più reali dell'essere.

È verissimo.

E così, come pare, abbiamo scoperto che tutte quelle cose a cui si suole d'ordinario attribuire bellezza e altre qualità simili, si aggirano, per così dire, nello spazio intermedio tra il puro essere e l'assoluto non essere.

Sì, lo abbiamo scoperto.

Ma già eravamo egualmente d'accordo che, se ci fosse apparsa qualche cosa così fatta, avremmo dovuto dirla non già conoscibile, ma opinabile, perchè è la facoltà intermedia quella che può cogliere ciò che vaga nel mezzo dei due estremi.

Anche su questo eravamo d'accordo.

e Quelli dunque che ammirano tante cose belle, ma il bello in sè non lo scorgono, e se altri ve li conduca, non possono seguirlo; che riconoscono tante cose giuste, ma non il giusto in sè, e così via dicendo; noi diremo che costoro su tutto ciò hanno soltanto opinione, ma non conoscenza o scienza di nessuna delle cose che opinano.

Necessariamente, disse.

---

(1) «... un uomo (che) non (era) uomo, vedendo, ma non vedendo un uccello (che) non (era) uccello posato sopra un legno (che) non (era) legno scagliò e non scagliò una pietra (che) non (era) pietra». Interpretazione: un eunuco che vide male un pipistrello sopra una canna, gli tirò una pietra pomice e fallì il colpo.

Ma che diremo invece di quelli che contemplano ciascuna cosa in sè, nella sua essenza eternamente immutabile? Non diremo forse che non opinano, ma conoscono?

Necessario anche questo.

E non diremo pure che questi abbracciano ed amano le cose che sono oggetto di conoscenza o di scienza, e quegli altri le cose che sono oggetto di opinione? O non ci rammentiamo d'aver detto che gli uni si compiacciono di udire e vedere i bei suoni, i bei colori e altrettali cose; ma si rifiutano addirittura d'ammettere che il bello in sè possa essere qualche cosa di reale? 480

Ce ne ricordiamo.

Non usciremo dunque di tono se li chiamaremo amici dell'opinione, piuttosto che amici della sapienza? E avranno essi il diritto di offendersi con noi se li chiamiamo così?

Oh! no, se vogliono darmi ascolto. Giacchè non è giusto offendersi del vero.

Ma quelli invece che abbracciano ciascun ente in sè non bisognerà chiamarli filosofi, cioè amici della sapienza e non filodoxi, cioè amici dell'opinione?

Indiscutibilmente.

LIBRO VI.

ARGOMENTO

Parlando ancora dei filosofi Socrate, annuente Glaucone, afferma che si devono porre come custodi della città quelli fra essi che sembrino capaci di custodire le leggi e gl'istituti cittadini, perchè in quanto essi soli conoscono la verità ideale sono superiori a tutti. E altre qualità è necessario che abbiano i veri filosofi: l'amore tutto intero dell'essere che sempre è, l'amore della verità e l'odio della menzogna, il desiderio, fin dalla giovinezza, d'imparare, la temperanza, il disprezzo della morte, una memoria tenace, il senso della misura e della grazia, l'altezza d'animo, giustizia e coraggio. Adimanto osserva che nel campo dei ragionamenti nulla si può obiettare alle affermazioni di Socrate, ma nel fatto quanti si dedicano alla filosofia finiscono coll'essere inetti a servire lo Stato. Socrate dopo avergli dato ragione dimostra, valendosi di un paragone tratto da ciò che avverrebbe se i marinai pretendessero di governare loro, anzichè un esperto pilota, la nave, che non è già il governante che deve pregare i governati perchè si lascino governare da chi può loro realmente essere utile e che non è facile che sia grandemente stimata la più bella delle professioni, quella appunto del filosofo, da gente che segue professioni affatto opposte; per costoro i buoni filosofi sono inutili. Certo i più dei filosofi sono necessariamente delle birbe, come si va dicendo, ma di ciò nessuna colpa ha la filosofia coltivata da coloro che hanno la natura di veri filosofi, quale precedentemente è stata definita. Occorre osservare le cause della degenerazione di questa natura filosofica, ed esaminare anche le nature che la contraffanno.

Poche volte e in piccolo numero nascono vere nature filosofiche e molti e gravi sono i motivi che possono contribuire a corromperle. Anzitutto le qualità che si sono lodate nella natura filosofica

il coraggio, la temperanza e le altre virtù accennate; poi tutti quelli che si dicono beni: la bellezza, la ricchezza, il vigore del corpo, un parentado possente in città e tutti gli altri vantaggi connessi con questi; inoltre il fatto che le anime di loro natura eccellenti se s'incontrano in una cattiva educazione divengono cattive più delle altre. Una natura filosofica che s'incontra in una disciplina conveniente potrà toccare il fastigio della virtù; se invece avrà una educazione che non le si confà, riuscirà al pretto contrario se un dio non la aiuti. E purtroppo ci sono dei giovani, corrotti dai sofisti, abilissimi a educare a modo loro e giovani e vecchi e uomini e donne. Corrotti sono i giovani o nelle assemblee o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti o in qualunque luogo dove, come in tutti questi, tutto si loda o biasima in modo eccessivo e fra un chiasso indecente e le stesse azioni vengono proclamate ora belle ora brutte secondo l'uso appunto dei sofisti (I-VI).

E c'è anche di peggio: la punizione con l'infamia, con pene pecuniarie e perfino con la morte di chi non si lascia persuadere dall'insegnamento dei sofisti, che chiamano scienza le loro dottrine e sono i più strani educatori che si possa immaginare.

In tale stato di cose è impossibile che la moltitudine abbia spirito filosofico e per conseguenza è inevitabile che i veri filosofi siano da essa, e da quanti desiderano di riuscire graditi, male giudicati. Un giovane dotato di tutte le virtù filosofiche e che fin da bambino primeggi fra tutti e faccia presagire che nella vita eccellerà in ogni cosa, crescendo in un simile ambiente corrotto assai difficilmente potrà sottrarsi alla sua influenza deleteria. E il posto che i cultori della filosofia lasciano vuoto viene occupato da persone indegne, che nella loro arte fanno i maggiori progressi. E vi sono poi anche le sofisticherie di coloro che, incapaci d'ogni cultura, si accostano alla filosofia senza saperla trattare degnamente. È dunque minimo il numero dei cultori della vera filosofia, compresi quelli che disprezzando tutti gli altri mestieri e ben dotati per essa, ad essa passino. Nè può occuparsene per la salute cagionevole Teagete, nè conta, dice Socrate, « il mio segno demonico ». Altri stomacato dalla mala compagnia si terrà in disparte, pago di vivere onestamente e con serena speranza dell'oltretomba (VII-X).

Ora Adimanto chiede a Socrate quale tra le forme di governo presenti convenga al filosofo. Nessuna affatto, Socrate afferma, perchè in tutte la natura filosofica degenera. La costituzione adatta è precisamente quella esposta nel fondare la città vagheggiata da Socrate. Però lo Stato deve comportarsi rispetto alla filosofia proprio a rovescio di quel che fa ora. Ora si iniziano a questa disciplina dei giovanetti, quasi ancora ragazzi che ben presto vi rinunciano, passando poi per provetti filosofi, e stimano che la filosofia abbia

il valore di un semplice accessorio. Occorre, ciò che ora non si fa, dare loro un'educazione e una cultura propria dell'età e avere gran cura del loro corpo, che si invigorisca in modo che essi possano occuparsi con profitto dello studio della filosofia; quando poi l'età sarà di ostacolo a una vita attiva, possano attendere liberamente a questo studio senz'altri obblighi. Adimanto osserva che, a far capo da Trasímaco, la maggioranza degli uditori di Socrate non si lascerà persuadere. E Socrate, premesso che non si sono mai visti uditorî che prestino attenzione a discorsi belli e liberi che la meriterebbero intensa, e che bisogna ammettere la realizzazione, per quanto sia certo difficile, della costituzione ideata quando la Musa filosofica s'imponga allo Stato, sostiene essere possibile convincere la moltitudine della necessità del governo dei filosofi, se le si fa comprendere chi sono realmente i veri filosofi e quali il loro carattere e la loro professione. Dell'ostilità della moltitudine contro i filosofi la colpa risale agli intrusi nel campo della filosofia e a quanti tengono un contegno che a questa non si addice per nulla. La moltitudine smetterà di vedere di malocchio i filosofi quando constaterà che all'opera loro, i quali ispirandosi all'ideale divino sono buoni artefici di temperanza, di giustizia e di tutta quanta la virtù civile, è dovuto il perfezionamento della costituzione dello Stato e che finchè essi non assumeranno il governo di questo, non ci sarà tregua nei mali nè per la città nè per i cittadini; la moltitudine anzi finirà coll'essere benevola e convinta. È cosa certa che può esistere uno Stato retto da filosofi, e che se le leggi stabilite per esso possono attuarsi, sarebbero le migliori di tutte (XI-XIV).

Tornando a dire dei custodi Socrate ora afferma che i migliori da istituire per la città non possono essere che i filosofi. Si troveranno però ben pochi uomini forniti di tutte le qualità necessarie pel gran compito, e questi bisognerà metterli a prova nei travagli, nei timori connessi alla loro carica, e nei piaceri che questa offre, ed esercitarli in molte discipline, quelle cioè relative alla giustizia, alla temperanza, al coraggio e alla saggezza. Ma ce n'è una superiore a tutte, che più di tutte si addice ai custodi, e della quale, per rendersene un conto esatto, è necessario vedere il quadro completo: è l'idea del bene, su cui fondandosi la giustizia e le altre virtù diventano utili; senza il bene, a nulla gioverebbe qualunque cosa possedessimo. Riguardo al suo concetto errano tanto la maggior parte degli uomini, che lo fanno consistere nel piacere, quanto le persone più colte che lo fanno consistere nella conoscenza. È un problema che suscita molti e gravi contrasti; ed è certo, a ogni modo, che nessuno si rassegna alla semplice apparenza del bene, ma tutti cercano ciò che in realtà esso è; ora la costituzione desiderata non riuscirebbe perfetta se non quando vi sopraintendesse un custode

che possegga la conoscenza del bene. Adimanto chiede che cosa sia secondo Socrate il bene; e poichè Socrate non risponde a tono, Glaucone interviene a pregarlo che si decida a ragionarne come ha ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù. Dopo qualche esitazione e dopo essersi richiamato alle cose discorse precedentemente, Socrate osserva che delle idee affermiamo di pensarle, ma non di vederle, e che il senso della vista e del visibile, pur essendoci negli occhi la facoltà della vista e negli oggetti il colore, ha bisogno di una terza specie di cose naturali appropriate a questo scopo cioè deve intervenire la luce. La luce è il sole; il bene è l'idea, il sole è l'immagine. E come il sole illumina gli oggetti visibili, così quello che comunica la verità degli oggetti conoscibili e il potere di conoscerli a chi li conosce è l'idea del bene, la quale è distinta dalla conoscenza e dalla verità e anche più bella di entrambe. Dal bene le cose conoscibili non derivano soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque esso non sia essenza, pur stando al di sopra di questa per dignità e potere (XV-XIX).

Ora Glaucone invita Socrate a chiarire la somiglianza del bene col sole. E Socrate, premesso che sono due cose distinte, regnando il primo sul genere e sul mondo intelligibile, il secondo sul mondo visibile, si spiega mediante un prospetto di una linea divisa in due parti disuguali, ciascuna alla sua volta divisa pure in due parti disuguali: sono la rappresentazione grafica del genere visibile e del genere intelligibile, e se ne deduce che in un caso l'anima per comprendere deve moversi da ipotesi col sussidio di immagini, in un altro, da ipotesi senza questo sussidio. Glaucone dichiara di non capire. E Socrate si spiega col procedimento della geometria e delle discipline affini. Glaucone ora capisce perfettamente; e Socrate conchiude che quattro sono gli oggetti della conoscenza, ai quali corrispondono quattro operazioni dell'anima rispettivamente l'intellezione, la conoscenza ragionata, la fede e la congettura; nella misura in cui i loro oggetti partecipano di verità, nella stessa misura partecipano di chiarezza (XX-XXI).

484 **I.** — I filosofi dunque, Glaucone, ripresi, e quelli che non lo sono, dopo un lungo faticoso giro di parole siamo pur riusciti a distinguerli nettamente.

Ma, disse, con poche parole non era facile farlo.

Non sembra difatti, soggiunsi; a me, anzi, pare che si sarebbero potuti distinguere anche meglio, se avessimo

dovuto discorrere soltanto di questo, e non rimanessero tante altre cose da esporre a chi voglia scorgere bene in che differisca la vita giusta dall'ingiusta.

E così dunque, disse, che cosa dopo ciò resta da esporre? b

E che altro, diss'io, se non ciò che ne consegue? Poichè i filosofi son quelli che sono capaci di attingere ciò che è sempre immutabilmente allo stesso modo, mentre quelli che non ne sono capaci, ma vagano senza posa tra infiniti oggetti continuamente mutevoli, non sono filosofi; quali tra gli uni e gli altri meritano d'esser preposti al governo dello Stato?

Che cosa, disse, dovremmo rispondere per dare una risposta adeguata a codesta domanda?

Che quelli, diss'io, che tra gli uni e gli altri ci paiano capaci di custodire le leggi e gl'istituti cittadini, questi dobbiamo porre come custodi della città. c

Hai ragione, disse.

Ed è chiaro, ripresi, anche questo: se a custode d'una cosa qualsiasi è meglio porre un cieco o un uomo di vista acuta?

E come, rispose, potrebbe non essere chiaro?

E ti pare forse che differiscano dai ciechi quelli che sono realmente privi della cognizione di ogni entità, che non hanno, nella loro anima, nessun evidente esemplare, nè possono, come dei pittori, e riferendosi ad esse e contemplandole con la maggiore attenzione, prescrivere anche nelle d cose terrene delle norme sul bello, sul giusto, sul bene, se occorrerà prescriverle, e quelle prescritte custodirle e farle rispettare?

No, per Zeus, disse, non ne differiscono gran che davvero.

Ebbene, porremo noi come custodi piuttosto costoro, che quelli i quali conoscano ciascun ente in sè e che non siano punto inferiori ad essi nè per esperienza, nè per altra forma di virtù?

Certo, disse, sarebbe assurdo preferire altri ai filosofi, se questi anche nelle altre cose non sono punto inferiori; giacchè in ciò che più importa, sono certo superiori a tutti.

485 Non dobbiamo perciò esporre ora in che modo le stesse persone potranno avere ad un tempo l'una cosa e l'altra, l'esperienza della vita e la cognizione degli enti?

Senza dubbio.

Dobbiamo dunque, come dicevamo a principio di questa conversazione, cominciare dall'intendere bene la loro natura; e credo che se consentiremo perfettamente su questo punto, consentiremo altresì che e le stesse persone possono riunire in sè quelle due qualità, e che fuori di loro nessun altro merita d'esser posto a guida dello Stato.

E come?

II. — Questo intanto si consenta da noi intorno alle b nature filosofiche: che queste amano sempre quella dottrina, che può loro chiarire qualche cosa di quell'essere che sempre è, inaccessibile a qualsiasi alterazione per effetto di generazione e di corruzione.

Si consenta.

Ed è perciò, diss'io, che i filosofi amano quest'essere tutto intero e non già una parte o piccola o maggiore, o più pregevole o più spregevole di esso, come precedentemente abbiamo visto (1) fare anche dagli ambiziosi e dagli amanti.

Hai, disse, perfettamente ragione.

E dopo ciò guarda a questo: se non è altresì necessario c che lo abbiano nella loro natura quelli che devono essere quali dicevamo.

Che cosa?

La veracità e il non ammettere mai volontariamente la menzogna, ma odiar questa ed amare la verità.

È naturale, disse.

Non solo, caro mio, è naturale, ma è anche affatto necessario, che chi è di sua natura amoroso d'alcunchè prediliga tutto ciò che è congenere e proprio dell'oggetto amato.

È giusto, disse.

---

(1) Cfr. V 475 a-b.

Ora, puoi tu trovare qualcosa che più della verità sia congenere alla sapienza?

E come sarebbe possibile?, diss'egli.

Ed è mai possibile che la medesima natura sia amica della sapienza e amica della menzogna?

Per nulla. d

Chi dunque realmente ama d'imparare dovrà certo fin da giovane anelare con tutto l'ardore possibile alla verità tutta intera.

Proprio così.

Ma noi sappiamo, credo, che in chiunque i desiderî inclinino fortemente verso un dato punto, in lui verso ogni altro sono più deboli quasi che la corrente sia incanalata tutta in quel senso.

E come no?

Colui dunque, i cui desiderî confluiscono tutti verso le scienze e ogni altra cosa dello stesso genere; questi, credo, non può ricercare se non il piacere dell'anima di per sè e rinunziare ai piaceri del corpo, se vuole essere non già un finto, ma un vero filosofo. e

È assolutamente necessario.

E sarà perciò costui temperante e non punto cupido di ricchezza; giacchè le ragioni per le quali si corre con tanto ardore dietro al danaro, accompagnato da una grande prodigalità, a chiunque altro s'addicono piuttosto che a lui.

Così è.

E dovrai, credo, badare altresì a questo, quando tu voglia giudicare se una natura è filosofica o no. 486

A che cosa?

Che nel suo intimo non nasconda nulla d'illiberale; poichè la piccineria di mente è ciò che v'ha di più incompatibile con un'anima che deve tendere sempre ad abbracciare tutta l'universalità delle cose divine ed umane.

È verissimo, disse.

Orbene, ad uno spirito in cui si uniscano l'altezza della mente e l'attitudine a contemplare tutto il tempo e tutto

l'essere; a questo credi tu che la vita umana possa sembrare una cosa molto importante?

Certamente no.

Sicchè ad un tale uomo non parrà terribile neanche la
b morte?

Ma per nulla.

Sicchè una natura vile e illiberale non può, come pare, aver nulla di comune con la vera filosofia.

Non mi sembra.

E che dunque? L'uomo moderato nei suoi desiderî, non cupido di danaro, non illiberale, non arrogante nè vile, è mai possibile che sia intrattabile e ingiusto?

Non è possibile.

E quando tu voglia discernere se un'anima è filosofica o no, tu la riconoscerai da questo: se fin da giovane è giusta e mite o intrattabile e selvaggia.

Senza dubbio.

E non trascurerai neppur questo, com'io penso...

Che cosa?

c Se ha facilità o difficoltà di apprendere. O puoi mai aspettarti che un uomo qualunque metta amore a cosa che egli faccia, quando la fa, con grave travaglio e con ben scarso profitto?

Non è possibile.

E se poi non può ritener nulla di ciò che ha imparato, se è così sollecito a dimenticare tutto, potrà egli non rimanere vuoto di cognizione?

Ma certo!

E così, travagliandosi infruttuosamente, non credi tu ch'egli sarà costretto alla fin fine a odiare se stesso e questa sua inutile fatica?

E come no?

d E però un'anima obliviosa noi non la metteremo mai tra quelle che abbiano una sufficiente disposizione alla filosofia; l'anima filosofica la vogliamo dotata di una memoria tenace.

Proprio così.

E d'un'anima naturalmente incapace di cultura e sgraziata non diremo che tragga verso la dismisura?

E come no?

Ma la verità la stimi tu congenere alla dismisura o alla misura?

Alla misura.

E così noi dobbiamo cercare un intelletto che, oltre il resto, essendo naturalmente dotato di misura e di grazia, si lasci volentieri guidare alla contemplazione di ciascun essere in sè. e

E come no?

Orbene ti pare che codeste qualità, che abbiamo passate a rassegna, non siano nè necessarie nè collegate l'una con l'altra in un'anima destinata a percepire l'essere in maniera adeguata e compiuta?

È certo più che necessario.

E c'è mai qualche appiglio per biasimare una professione cosiffatta che nessuno può ben professare, se per natura non sia dotato di memoria, di facilità d'apprendere, di altezza d'animo e di grazia, e non sia amico e congenere della verità, della giustizia, del coraggio e della temperanza? 487

Neppur Momo (1), disse, potrebbe trovarci nulla da biasimare.

Ma, ripresi, non è forse a costoro, divenuti perfetti con l'educazione e con l'età, e a costoro soli, che affideresti la cura dello Stato?

III. — E Adimanto: O Socrate, disse, in codesto nessuno ti può contradire. Ma ecco ciò che suppergiù capita sempre a quelli che ti sentono parlare come ora hai fatto. Essi ritengono che, inesperti come sono dell'arte di interrogare e di rispondere, e, fuorviati a poco a poco dalle tue interrogazioni; i molti piccoli scarti sommati insieme alla b

(1) Personificazione della manía di biasimare, figlio della Notte. Esiodo, *Teogonia* 214; Luciano, *Ermotimo* 20.

fine della discussione, ci mettono sotto gli occhi un manifesto e gravissimo errore, che contrasta con tutti i dati delle prime affermazioni; e come nel gioco del tric-trac gl'inabili si vedono alla fine preclusa ogni via per opera dei giocatori abili, e non sanno più come cavarsela; così anche i tuoi uditori si vedono alla fine preclusa ogni via e non c sanno che cosa rispondere, sopraffatti da quest'altra specie di gioco, che non si fa per mezzo di pietruzze, ma di ragionamenti, senza che, del resto, per questa via, la verità ci guadagni. E parlo così riferendomi al caso presente. Ora infatti ti si può dire, che per via di ragionamenti non è possibile rispondere in modo diverso alle tue domande una per una; ma nel fatto si vede che quanti si dedicano alla filosofia, se, dopo essersene da giovani fatta un'idea per d completare la propria cultura, non se ne distacchino, ma vi spendano troppo a lungo il loro tempo, divengono in massima parte degli stravaganti (1), per non dirli delle birbe, e perfino quelli, che paiono i più savî, da codesta professione, che tu lodi, non traggono altro vantaggio, se non quello d'essere inetti a servire lo Stato.

Ed io, dopo di averlo ascoltato, dissi: Ebbene pensi tu che costoro dicano il falso?

Non lo so, diss'egli; ma sentirei volontieri il tuo parere.

e E allora sentirai che io per lo meno penso che dicano il vero.

E come dunque, riprese, può essere esatta l'informazione che le città non vedranno la fine dei loro mali, se non quando in esse governeranno i filosofi, che or ora abbiamo riconosciuti come inetti a governarle?

La tua domanda, diss'io, è una domanda a cui devo rispondere per via d'un paragone.

Ebbene, disse, mi pare che tu non sia abituato a parlare per via di paragoni.

---

(1) 'Gorgia' 485 c-d: « Quando in un giovanetto vedo della filosofia, lo ammiro... Ma se vedo qualcuno, già innanzi negli anni, filosofare e non smetterla, un uomo simile, Socrate, per me è degno d'esser frustato » (traduzione Martini). Cfr. *ibidem* 484 c, 486 c. 'Teeteto' 173 e. 'Fedone' 64 b.

IV. — Va bene, risposi, tu ti burli di me dopo d'avermi gettato in un problema così difficile a dimostrare? Senti dunque il paragone, affinchè tu veda anche meglio la mia poca abilità nel valermi di questo mezzo. Ciò che capita infatti agli uomini più saggi da parte delle città è così eccezionale, che non c'è nessun individuo che possa servirci come termine di confronto; ma chi voglia renderne l'immagine e farne la difesa, deve raccogliere e mescolare de' tratti presi di qua e di là, come, per esempio, fanno quei pittori che vogliono dipingere degl'ircocervi o altri mostri simili. Immagina dunque che un nocchiero stia a capo di molte navi o anche di una sola; egli per grandezza e per forza è superiore a quanti sono nella nave, ma è un po' sordo, un po' miope e, suppergiù, altrettanto poco esperto dell'arte marinaresca. Immagina inoltre che i marinai contendano tra loro per impadronirsi del timone, ciascuno di essi credendosi il più atto a governare la nave, quantunque non ne abbia mai imparato l'arte, nè possa indicare il proprio maestro e il tempo in cui l'abbia imparata; mentre, anzi, tutti affermano che quest'arte non si può neppure insegnare, ma si mostrano decisi a fare in pezzi chi dicesse che si può insegnarla. I marinai intanto si stringono sempre più intorno al nocchiero, insistendo e facendo il possibile perchè sia loro affidato il timone; ma, poichè non sono tutti e sempre d'accordo e alcuni ci riescono meglio degli altri, gli esclusi o ammazzano gli avversarî o li buttano fuori di bordo; e dopo avere ubbriacato il bravo nocchiero con la mandragora o con qualche altra pozione inebbriante, gl'impediscono di comandare la nave, si servono del carico e, sbevazzando e banchettando, navigano come può una gente simile, lodando per dippiù e chiamando abile marino e abile pilota ed esperto d'arte nautica chi li aiuta in qualche modo ad ottenere il comando, sia persuadendo, sia costringendo con la forza il padrone; e trattando da uomo inutile chi non li aiuti, senza punto intendere che un vero pilota deve necessariamente badare al tempo, alle stagioni, al

488 b c d

cielo, agli astri, ai venti e ad ogni altra cosa relativa all'arte, se vuol mettersi in grado di governare una nave e gover-
e narla come si deve, lo vogliano o no alcuni dell'equipaggio; anzi ritenendo che quest'arte e questa pratica siano inconciliabili con la teorica del pilotaggio. Ove ciò si verificasse nelle navi, non credi tu che il vero abile pilota sarebbe chiamato addirittura un chiappanuvole, un bagolone, un
489 uomo inutile a loro dagli equipaggi di navi che fossero in tale condizione?

Purtroppo è vero, rispose Adimanto.

Non credo, ripresi, che tu abbia bisogno di un'immagine meglio tratteggiata per ammettere che questa rappresenta esattamente la disposizione delle città rispetto ai veri filosofi, ma che tu intenda ciò che voglio dire.

Lo intendo benissimo, disse.

A chi dunque si meraviglia che i filosofi non siano tenuti in onore nelle città, riferiscigli anzitutto questo paragone
b e cerca di fargli capire che sarebbe anche più sorprendente se vi fossero in onore.

Ma glielo riferirò, disse.

E che perciò è vero che i migliori tra i filosofi sono inutili pei più; ma peraltro, della costoro inutilità ammoniscilo ad accagionare quelli che non se ne valgono, e non già questi valentuomini. Giacchè non è naturale che un pilota solleciti dai marinai il comando della nave, e non meno che i sapienti battano alle porte dei ricchi. Ma chi mise in giro questo motto di spirito ha detto una bugia (1); mentre la verità è che, sia un ricco o sia un povero che s'ammali,
c è questi che deve necessariamente battere alle porte dei

(1) « Chi disse questo fu SIMONIDE. Poichè per altro qui si ricorda la cosa come un vanto, è da credere che non sia già l'autore dell'osservazione quello che qui è preso di mira, ma chi l'approvò e la fece sua propria; e questi fu Dionisio [tiranno di Siracusa; si ricordi che Platone fu alla Corte dei Dionisii], che di questo fatto avrebbe chiesto il perchè ad Aristippo, il quale gli avrebbe risposto che i filosofi van dai ricchi, perchè sanno di che cosa hanno bisogno, e i ricchi non vanno dai filosofi, perchè non lo sanno (DIOG. LAERT. II, 8, 69) » (FRACCAROLI, che traduce: « chi ha fatto questa vanteria »).

medici; e che chiunque abbia bisogno d'esser governato batta lui alla porta di chi può governarlo, e non è già il governante che deve pregare i governati perchè si lascino governare da chi può loro realmente essere utile. Senonchè tu non sbaglierai paragonando gli odierni uomini di Stato a quei marinai di cui parlavamo e quelli che da costoro son detti inutili e chiappanuvole ai veri uomini di Stato.

È giustissimo, disse.

Per queste ragioni e in queste circostanze non è facile che sia grandemente stimata la più bella delle professioni da gente che segue professioni affatto opposte. Ma la più grave e la più forte accusa colpisce la filosofia per opera di coloro che asseriscono di professare un tale studio, e a proposito dei quali, a detta tua, il detrattore della filosofia asserisce che la maggior parte di quanti s'occupano di essa sono delle birbe, e i migliori tra tutti, inutili allo Stato; ed io ammisi che tu dicevi la verità. Non è così? d

Certo.

V. — E così abbiamo spiegato la causa per cui i buoni filosofi sono inutili?

Ed anche benissimo.

E vuoi tu che ora spieghiamo perchè i più tra loro sono necessariamente delle birbe, e ci proviamo a dimostrare, se possiamo, che neanche di questo ha colpa la filosofia? e

Senza dubbio.

Ebbene, stiamo attenti e ripetiamo, richiamandocelo a mente, ciò che s'è detto circa la natura che deve necessariamente avere chi dovrà essere un eccellente filosofo. A lui se te ne ricordi, noi attribuivamo anzitutto l'amore della verità, che egli doveva prendere come guida in tutto e per tutto, o essere un ciarlatano e non aver nulla di comune con la vera filosofia. 490

Difatti è ciò che si diceva.

Or questo intanto non è già molto, ma molto differente dall'opinione che i più oggi si fanno dei filosofi?

E come!

E allora non lo difenderemo noi come si conviene, dicendo che chi è davvero amante d'imparare tenderà anche per natura con tutte le sue forze all'essere, e non si arre-
b sterà alle cose che ne hanno la parvenza soltanto, ma procederà oltre e non si perderà d'animo nè rinunzierà a codesto amore, prima di aver colto la natura di ciascun ente in sè con quella parte dell'anima a cui si addice di cogliere una cosa siffatta — e s'addice all'anima di coglierla con la sua parte congenere all'essere — con la quale, avvicinatosi e unitosi a ciò che è realmente, e avendo generato l'intelligenza e la verità, può realmente vivere e nutrirsi del vero e cessare così dalle doglie del parto, ma non già prima?

Proprio così, disse.

E che dunque? Sarà possibile che costui ami la menzogna,
c o dovrà al contrario detestarla?

Detestarla, rispose.

E quando la verità faccia da guida, mai non diremo, credo, che possa seguirla un coro di vizî.

E come sarebbe possibile?

Ma la seguiranno abitudini e costumi sani e giusti, coi quali si accompagnerà anche la temperanza.

Proprio così, disse.

E quanto agli altri componenti il coro della natura filosofica, perchè mai dovremmo daccapo rimetterli in fila? Giacchè ti ricordi, credo, che a queste nature accade che si addicano coraggio, magnanimità, facilità d'imparare e memoria tenace; e che, avendo tu allora preso la parola
d per dire che ognuno avrebbe dovuto per forza convenire di ciò che si diceva; ma che, se si fossero messe da parte le chiacchiere e si fosse guardato alle persone di cui si discorreva, ognuno avrebbe riconosciuto che di loro alcuni erano inutili, altri, e molti, cattivi d'ogni cattiveria; noi abbiamo voluto esaminare la ragione di tale accusa, e così ci siamo trovati per forza di fronte a questo problema: perchè mai

i più sono delle birbe; e in vista di ciò abbiamo ripreso a indagare la natura dei veri filosofi e l'abbiamo, per necessità, definita chiaramente.

Così è, disse. e

VI. — Ora, diss'io, bisogna osservare le cause di degenerazione di questa natura, come, cioè, deperisca nei più e se ne salvi soltanto un piccolo numero, quelli appunto che la gente chiama non malvagi, ma inutili. In seguito esamineremo anche le nature che contraffanno questa natura filosofica, e ne usurpano l'ufficio; esamineremo in altri termini quali siano le nature di queste anime, e come, mettendosi ad uno studio di cui non sono degni e che supera la loro capacità, accumulando errori su errori, hanno, dappertutto e presso tutti, appiccicato alla filosofia il discredito a cui accenni. 491

E quali sono, disse, le cause di queste degenerazioni?

Cercherò, ripresi, di spiegartelo, se ne sono capace. Credo intanto che ognuno ci concederà come nature così fatte e dotate di tutte le qualità che or ora abbiamo loro assegnate perchè siano compiutamente filosofiche, nascano tra gli uomini poche volte e in piccolo numero. O non credi? b

Altro che!

E rifletti quanti e quanto gravi motivi possano contribuire a corrompere questi pochi.

E quali sono?

Ciò che più d'ogni altra cosa è sorprendente a dire è questo: che ciascuna delle qualità che si sono lodate nella natura filosofica può contribuire a perdere l'anima che la possiede e strapparla alla filosofia. Voglio alludere al coraggio, alla temperanza e alle altre virtù che abbiamo passate a rassegna.

Sorprendente davvero a udirlo. c

E ancora, soggiunsi, tutti quelli che si dicono beni possono corromperla e strapparla ad essa: la bellezza, la ricchezza, il vigore del corpo, un parentado potente in città

e tutti gli altri vantaggi connessi con questi. E puoi intendere il genere di cose che voglio indicare.

Lo intendo, disse; tuttavia mi piacerebbe di sentire con più precisione ciò che vuoi dire.

Ebbene, diss'io: impadronisciti di questo principio generale, e ti parrà chiaro e niente affatto sorprendente quello che si è detto prima.

E come vuoi, rispose, che io me ne impadronisca?

d D'ogni seme, ripresi, o germoglio, sia di piante sia d'animali, noi sappiamo che quello, che non riesca ad avere nè il nutrimento adatto nè la stagione o il luogo opportuno, quanto più è vigoroso, tanto più risente la mancanza di ciò che gli conviene; giacchè, credo, il male è più contrario al buono che al non buono.

E come no?

Ed è quindi logico che una natura eccellente, sottoposta a un regime che non le si addice, riesce peggiore d'una natura scadente.

Così è.

e Sicchè, diss'io, Adimanto, affermeremo noi che anche le anime di loro natura eccellenti, ove s'incontrino in una cattiva educazione divengono cattive più delle altre? O credi tu che i grandi misfatti e la compiuta malvagità provengano da una natura debole e non piuttosto da una natura vigorosa, ma guasta da una cattiva educazione; e che una natura fiacca possa produrre qualche cosa di grande, sia in bene o sia in male?

Oh no, diss'egli, ma è come dici.

492 Quella dunque che abbiamo supposta come natura filosofica se, credo, s'incontra in una conveniente disciplina, se ne vantaggerà e perverrà al sommo della virtù; ma se, dopo che sia stata seminata in un terreno disadatto e v'abbia messo radice e vi alligni, abbia un'educazione che non le si confà, riuscirà al pretto contrario, ove qualcuno degli dei non le venga per caso in aiuto. O anche tu sei d'avviso, come i più, che c'è dei giovani corrotti dai sofisti e che

questi sofisti che li corrompono, cosa di cui bisogna anche tener conto, siano dei semplici privati? O non pensi tu al contrario, che quelli che dicono così, sono essi stessi i più grandi sofisti, e sono abilissimi a educare e rendere quali vogliono che siano e giovani e vecchi e uomini e donne? b

E quando ciò?, chiese.

Quando, ripresi, in gran numero stretti insieme, sedendo o in assemblee o in tribunali o in teatri o in accampamenti o in qualche altra pubblica adunanza, schiamazzando, delle cose che vi si dicono, alcune ne biasimano, altre ne lodano, tutte in modo eccessivo così le une come le altre, vociando e battendo le mani; mentre le rocce (1) e il luogo in cui sono, facendovi eco, raddoppiano il chiasso del biasimo e della lode. Ora, in un siffatto tumulto che cuore, come si suol dire, può avere un giovane? O qual è quell'educazione privata che possa aderire alla sua anima e che, sommersa da codesto uragano di biasimo e di lode (2), non si lasci travolgere dalla corrente per qualunque via questa la meni, e non faccia sì che egli in conformità di questi biasimi o di queste lodi non proclami le stesse azioni ora belle ora brutte e non viva alla maniera di costoro e non diventi proprio uno di loro? c d

È, diss'egli, Socrate, d'una necessità assoluta.

VII. — Eppure, soggiunsi, non abbiamo ancora accennato alla costrizione maggiore di tutte.

E quale?, disse.

Quella costrizione che codesti educatori e sofisti aggiungono col fatto quando con le parole non riescano a persuadere. O non sai che chi non si lascia persuadere lo puniscono con l'infamia, con le pene pecuniarie e con la morte?

(1) Platone pensa alla Pnice su una collina e ai teatri di Atene e altrove in Grecia, in luoghi aperti, vicino o in mezzo a rocce.

(2) Cfr. 'Eutidemo' 303 b: «Poco mancò che perfino le colonne stesse del Liceo non applaudissero a quei due e non si dessero a saltare dall'allegrezza» (traduzione Martini).

Purtroppo, rispose.

Orbene, quale altro sofista o quale istruzione privata,
e che si proponga d'insegnare il contrario, può, secondo te, vincerla su questa?

Niente, diss'egli, a parer mio, può vincerla.

No, difatti, soggiunsi, ma perfino il tentarlo è stoltezza grande. Giacchè non c'è, non c'è stato nè si può nemmeno sperare che ci sia un carattere che si muti rispetto alla virtù per opera di un'educazione contraria a quella di costoro; — parlo d'un carattere umano, amico mio, chè un carattere
493 divino, mettiamolo, come si dice, fuori discussione. Perchè conviene riconoscere che in una costituzione politica sul tipo delle attuali, chiunque si salvi e divenga quale si dev'essere, se dirai che si salva per un favore divino, puoi esser certo di non dire una bugia.

Anch'io, osservò, sono in tutto del tuo parere.

E allora, diss'io, fa' di esserlo ancora su quest'altro punto.

E quale?

Che ciascuno di codesti mercenarî privati, che la gente chiama sofisti e considera come suoi rivali, non insegnano altro, se non quelle che sono le dottrine a cui i più si attengono quando si adunano insieme; e son queste dottrine che i sofisti chiamano scienza. E mi pare simile al caso di un uomo che, avendo un animale grande e forte da nutrire,
b ne avesse studiato bene i moti istintivi e gli appetiti, e come si dovesse accostarlo e come toccarlo, e quando fosse di pessimo o d'ottimo umore e per quali cause, e quali grida fosse solito emettere, in un caso o nell'altro, e quali voci altrui lo mansuefacessero o lo irritassero; e, avendo appreso tutto ciò con lo stargli lungamente dappresso, queste sue osservazioni le chiamasse scienza; e, con la convinzione di aver messo insieme una dottrina, se ne facesse maestro, senza punto sapere ciò che in queste inclinazioni e in queste aspirazioni c'è di onesto o di turpe, di buono o di cattivo,
c di giusto o d'ingiusto, e si servisse di questi vocaboli uni-

formandosi alle opinioni dell'animale e chiamando buono quello di cui l'animale godesse, male quello di cui sentisse molestia, inetto del resto a giustificare questi termini, ma dicesse giuste e belle le necessità naturali, senza aver mai visto quanto differisce la natura del necessario da quella del bene e senza poterlo insegnare ad un altro. Un uomo cosiffatto, in nome di Zeus, non ti parrebbe uno strano educatore?

A me sì certamente, disse.

E ti pare forse che in qualche cosa differisca da costui chi fa consistere la scienza nell'osservare e notare le tendenze istintive e i gusti d'una folla di gente d'ogni risma radunata insieme, sia in fatto di pittura, sia di musica o di politica? Giacchè è chiaro che, se uno si presenta a questa adunanza per esporle qualche poema o qualche altra opera d'arte o qualche disegno d'utilità pubblica, rimettendosene in tutto e per tutto al giudizio della moltitudine, fuori dei casi assolutamente indispensabili; deve per una necessità, come si suol chiamarla, d i o m e d e a (1), far quello che costoro approvano; ma che ciò sia davvero bello e buono hai tu mai finora udito che qualcuno te ne adduca una ragione che non sia ridicola? d

Non l'ho udito finora nè credo che l'udrò mai, rispose. e

VIII. — E poichè ora tu tieni presenti tutte queste considerazioni, ricordati anche di questa: è mai possibile che i più ammettano o riconoscano che ciò che realmente è, è il bello in sè, non già la moltitudine delle cose belle; ciò che realmente è, è ciascuna cosa in sè, non la moltitudine delle cose particolari? 494

(1) L'espressione proverbiale può riferirsi, secondo lo scoliaste, o a Diomede greco, che di ritorno da Ilio, donde con Ulisse asportava il Palladio rubato, stava per essere ucciso dal suo compagno; ma Diomede se ne accorse e gli legò le braccia e a piattonate lo costrinse a rientrare così nell'accampamento; o a Diomede tracio, re dei Bistoni, che nutriva di carne umana le sue cavalle. Delle due spiegazioni la vera è certamente la seconda.

In nessun modo, disse.

Sicchè, diss'io, è impossibile che la moltitudine abbia spirito filosofico.

Impossibile.

E per conseguenza è inevitabile che i filosofi siano mal giudicati da lei.

Inevitabile.

Ed anche da tutti quei privati che, conversando con la folla, desiderano di riuscirle graditi.

È chiaro.

E dopo ciò che salvezza vedi tu per una natura filosofica, sicchè, rimanendo fedele al suo tenore di vita, possa giungere alla perfezione? Giudicane da ciò che s'è detto. S'è infatti convenuto tra noi che la facilità d'apprendere, la memoria tenace, il coraggio e la magnanimità siano le virtù proprie della natura filosofica.

b

Sì.

Cosicchè un siffatto uomo sin da bambino sarà primo tra tutti i suoi compagni, massime se anche le doti del corpo corrispondono a quelle dell'anima?

Certamente, disse.

E però di lui, credo, quando sia cresciuto negli anni, vorranno valersi per le proprie faccende e i suoi familiari e i suoi concittadini.

E come no?

c

Staranno dunque ai suoi piedi, lo pregheranno, l'onoreranno e cercheranno di accaparrarsene con preventive adulazioni la potenza che avrà un giorno.

È, disse, quello che suole accadere.

Or dunque, diss'io, che cosa credi che un uomo come lui farà tra gente simile, soprattutto se si trovi d'appartenere ad una grande città, e sia ricco, nobile e per giunta bello e prestante di aspetto? (1). Non concepirà forse le

---

(1) È evidente l'accenno ad Alcibiade e più avanti (« traducendolo pubblicamente in giudizio ») a Socrate stesso. Ciò che questi dice quassù corrisponde in tutto a quanto egli dice appunto di Alcibiade nell' ' A l c i -

più folli speranze, stimandosi capace di dominare gli Elleni e i barbari, e per questi vantaggi potersi levare ben alto, gonfiandosi stoltamente d'orgoglio e d'arroganza? d

Senza dubbio, rispose.

Orbene, ad un uomo, che sia in siffatta disposizione di animo, se qualcuno, accostandoglisi con garbo, gli dicesse la verità: che, cioè, a lui fa difetto la ragione, mentre ne ha gran bisogno, ma che essa non s'acquista se egli non vi si consacra con tutte le sue forze; credi tu che questa voce possa facilmente farsi udire attraverso tante funeste illusioni?

Ci vuole ben altro!, diss'egli.

Che se poi ciò nonostante, ripresi, quest'uomo per essere di eccezionale natura e perciò ben disposto per i ragionamenti, prestasse orecchio in qualche modo a quei discorsi e vi si piegasse e si lasciasse attrarre verso la filosofia; che faranno, a parer nostro, quei tali che temeranno di perdere i buoni servigi e l'amicizia di lui? Non faranno, non diranno qualunque cosa così contro di lui perchè non si lasci persuadere, come contro chi voglia persuaderlo, perchè non vi riesca, sia assalendo costui con calunnie nella vita privata, sia traducendolo pubblicamente in giudizio? e

È, diss'egli, ciò che di necessità avverrebbe. 495

E c'è modo che un uomo simile diventi un filosofo?

No davvero.

IX. — Vedi dunque, diss'io, che non avevamo torto di dire che le stesse doti di una natura filosofica, quando s'incontrino in una cattiva educazione, costribuiscono a sviarla dal suo tenore di vita, non meno di quelli che si dicono beni: la ricchezza e gli altri vantaggi dello stesso genere?

Erano, rispose, perfettamente giuste quelle tue parole.

E questo, ripresi, caro mio, è ciò che rovina e distrugge b

---

b i a d e ' 104 a-b: « In primo luogo tu credi d'essere il più bello e il più prestante della persona... e poi d'appartenere alla più vigorosa stirpe d'Atene, la maggiore tra le città greche... Tu sei per giunta ricco » (traduzione MARTINI).

profondamente le nature meglio disposte a questo tenore di vita, nature che d'altronde, come dicevamo, sono ben poche. Eppure è da questi uomini che escono coloro che alle città e ai privati possono recare i più grandi mali ed anche i più grandi beni, se ce n'è di quelli che si volgano da questa parte; ma una natura meschina non farà mai nulla di grande verso nessuno, nè privato nè città.

È verissimo, disse.

E così costoro, deviando da uno studio, che conveniva ad essi più che ad ogni altro, e lasciando la filosofia solitaria e negletta, vivono essi stessi una vita non adatta a loro e non vera; mentre altri indegni, accostandosi in loro vece alla filosofia, come ad un'orfana priva di congiunti, la disonorano e le attirano addosso quelle accuse, di cui anche tu dicevi che i suoi detrattori l'accusano, asserendo che di quanti la coltivano alcuni non valgono nulla, ed altri meritano ogni peggior trattamento.

c

Infatti, disse, sono queste le cose che si dicono.

E si dicono, ripresi, a ragione; giacchè certi altri omiciattoli, vedendo vuoto il suo posto, ma pieno di bei nomi e di belle apparenze, come quelli che, evasi dalle prigioni, cercano un asilo nei santuarî (1), essi pure ben volentieri volgono le spalle ai mestieri per saltare nel campo della filosofia (2); e son questi che fanno i maggiori progressi nella loro piccola arte. Perchè di fronte alle altre la filosofia, per quanto trattata male, conserva un prestigio assai più splendido, del quale aspirano a fregiarsi molti che, imperfettamente dotati dalla natura, come dalle loro arti e dai loro mestieri sono danneggiati nei corpi, così anche nelle anime finiscono per essere fiaccati e sfiniti dalla bassezza delle loro occupazioni. O non è inevitabile?

d

e

(1) Come avveniva ancora fino a tre secoli fa, i tempî erano « asili impenetrabili », per dirla col MANZONI, « alla giustizia ».

(2) È probabile che Platone anzichè a persone determinate intenda alludere in genere a tutti coloro che al suo tempo, volendo fare sfoggio di cultura, abbandonavano le loro abituali occupazioni per coltivare la filosofia.

Purtroppo, rispose.

E ti pare dunque, soggiunsi, che a vederli differiscano punto da un fabbro calvo e piccolo che, arricchitosi e sciolto di recente dai ceppi, fatto un bagno e indossato un vestito nuovo, azzimato come uno sposo, vada a nozze con la figlia del padrone, povera e abbandonata da tutti?

Non c'è nessuna differenza, disse. 496

E quali figliuoli si può prevedere che nascano da loro? Non forse dei bastardi e de' poveri disgraziati?

È assolutamente necessario.

E che poi? Da quelli che sono incapaci d'ogni cultura, quando s'accostino alla filosofia senza saperla trattare degnamente, quali pensieri e opinioni diremo che possano nascere? Non forse tali che meritino davvero d'esser chiamati sofisticherie e nulla di legittimo o comunque partecipe della vera scienza?

Proprio vero, disse.

X. — E così, soggiunsi, Adimanto, rimane appena un piccolissimo numero di persone che degnamente si applichino alla filosofia: qualche indole generosa e bene educata, che, costretta forse a vivere in esilio, per mancanza di chi la corrompa, seguendo la propria natura, le resti fedele; o qualche grande anima che, nata per avventura in una piccola città, ne disprezzi la vita pubblica e se ne tenga lontano. E sono, credo, appena pochissimi quelli che, disprezzando tutti gli altri mestieri e ben dotati per la filosofia, da quelli passino a questa. E c'è finalmente qualcuno che può esservi ritenuto da quel freno che vi ritiene il nostro amico Teagete (1); giacchè contro Teagete ogni cosa congiura per stornarlo dalla filosofia; ma ve lo ritiene la salute cagionevole che lo allontana dalla politica. Quanto a me

b

c

(1) Un giovanetto ateniese di cospicua famiglia, al cui nome è intitolato uno dei dialoghi di Platone, forse non autentico. Il MARTINI volle compiacersi di dedicarne con affettuose parole la sua traduzione (1925) alla memoria del mio unico figlio Ernestino, morto a 15 anni.

non val la pena di parlare del mio segno demonico (1); giacchè questo non si è prima verificato, se non forse appena in qualche altro o in nessuno. Orbene di questi pochi colui che vi appartiene ed ha gustato quanto sia dolce e beatificante il possesso della filosofia, e osserva d'altro lato chiaramente la follia del volgo e che nessuno fa, per così dire, nulla di sano nella vita politica, nè c'è un alleato con l'aiuto
d del quale potrebbe salvarsi se assumesse la difesa della giustizia; quando, simile ad un uomo caduto tra belve che non vuole unirsi con loro nel malfare, nè può efficacemente opporsi a tanti animali feroci, perchè ha la sicurezza di soccombere prima ancora di poter giovare in qualche cosa alla città o agli amici e di riuscire così affatto inutile a sè ed agli altri; quando calcolando tutto questo, se ne starà in disparte badando ai fatti proprî come un uomo che, sor-
e preso da un temporale, cerchi scampo sotto un muro dal turbine e da un acquazzone portato dal vento; vedendo gli altri immersi nelle illegalità, si terrà felice se egli, in qualche modo, puro di ingiustizie e di empie azioni, potrà vivere questa vita terrena e aspettare il momento della dipartita, animato da una bella speranza sereno e fiducioso nell'animo.

Ma certo, diss'egli, costui se ne dipartirà non senz'aver
497 compiuto cose di non lieve importanza.

Non però, ripresi, ciò che ha la maggiore importanza, giacchè non sarà vissuto in una conveniente costituzione politica; chè, in questa, se gli capiterà d'incontrarsi, egli crescerà molto di riputazione e con la propria salvezza salverà anche lo Stato.

XI. — Quanto dunque alla filosofia, per quali ragioni sia calunniata, e perchè ciò non sia giusto, pare a me che se ne

(1) O 'demone': «di solito non agiva se non quasi esclusivamente sulla condotta di Socrate, e soltanto, sembra, per dissuaderlo, quando questi fosse sul punto di fare qualche cosa che non doveva» (MARTINI, argomento del 'Teagete' nella traduzione citata). Va tenuto conto anche dell' 'Apologia' (di Socrate) 31 d.

sia già discorso abbastanza, purchè tu non abbia altro da dire.

Ma io, rispose, su ciò non ho null'altro da dire. Senonchè quale è poi tra le forme di governo presenti quella che secondo te conviene al filosofo? b

Nessuna, risposi, proprio nessuna; anzi è questa appunto l'accusa che io movo: che tra le forme presenti non ce n'è nessuna degna d'una natura filosofica. Ed è perciò che questa si altera e degenera, e come un seme forestiero, seminato in un terreno differente, si snatura e, soggiogato, assume la natura del terreno che lo riceve, così ora anche la natura filosofica non conserva il proprio potere, ma degenera in una differente. Che se un giorno questa natura riuscisse a incontrarsi nell'ottima forma di costituzione, come ottima è lei, così allora mostrerà chiaro che essa era c in realtà divina, e tutte le altre, umane, tanto per le loro doti naturali, quanto per le loro occupazioni. Sicchè è evidente che ora tu vorrai sapere quale è questa costituzione.

Non hai indovinato, disse, giacchè non è questo ciò che stavo per chiederti, ma se è quella che noi abbiamo esposta nel fondare la nostra città o un'altra differente.

Quanto al resto, risposi, è quella. Senonchè anche allora fu detto questo: che dovesse esserci sempre un potere che nel governo dello Stato rimanesse fedele a quell'ideale a d cui tu, come legislatore, t'ispiravi nel dettare le leggi.

S'è difatti detto così, rispose.

Però, ripresi, non lo chiarii abbastanza temendo le obiezioni che avreste opposte contro una dimostrazione che doveva riuscire lunga e difficile, tanto più che anche il resto non è molto facile ad esporre.

E che cosa?

In che modo lo Stato debba trattare la filosofia, se non vorrà andare in rovina; giacchè, certo, le grandi imprese sono esposte ai rischi, ed è il caso del proverbio: Le cose belle sono in realtà difficili (1). e

(1) Cfr. IV 435 c.

Tuttavia, disse, completane la dimostrazione col porre in chiaro questo punto.

Non sarà certo, ripresi, per mancanza di buona volontà, ma, se mai, per mancanza di potere se non ci riesco; e tu come testimone ti convincerai della mia premura; e guarda con quanto zelo, anzi con quanta temerarietà, io affermo che lo Stato ha l'obbligo di condursi rispetto allo studio della filosofia proprio a rovescio di quel che fa ora.

E come?

498 Oggidì, ripresi, anche quelli che s'iniziano a questa disciplina sono dei giovanetti poco più che ragazzi, che nel frattempo s'occupano pure di economia domestica e del modo di guadagnare; ma non appena si siano accostati alla parte più ardua di essa, vi rinunciano; e sono questi che passano per provetti filosofi. Quella poi che io chiamo la parte più ardua della filosofia è l'arte di ragionare, la dialettica. Costoro in seguito, se invitati ad assistere ad una discussione filosofica si degnano d'intervenirvi come uditori, ritengono di aver fatto già molto, perchè stimano che la filosofia si debba trattarla come un accessorio. Così tutti, salvo pochissimi, si spengono ben più completamente che b non il sole di Eraclito (1), in quanto che non si riaccendono più.

Ma che si dovrebbe fare?, chiese.

Tutto a rovescio. Finchè sono giovanetti o ragazzi si dovrebbe dar loro una educazione e una cultura propria dell'età e avere gran cura del corpo, mentre questo germoglia e si approssima alla virilità, perchè acquistino nel corpo uno strumento atto a secondare lo studio della filosofia. Col passare degli anni poi, a misura che l'anima si va avvicinando al suo pieno sviluppo, intensificarne via via gli esercizî; e quando infine vien meno il vigore del corpo e c non si possa più partecipare nè agli affari politici nè alle

---

(1) Per Eraclito (fr. 6 [32]) « il sole è nuovo giorno per giorno », cioè era un fuoco che si spegne tutte le sere e si riaccende tutte le mattine.

spedizioni militari, allora lasciarli pascolare liberamente (1) nei campi della filosofia senza obbligo di attendere ad altro se non in via accessoria, chi voglia vivere felicemente e dopo la morte aggiungere alla vita vissuta una sorte colà altrettanto felice.

XII. — Con che calore, Socrate, egli disse, riconosco che hai parlato! Eppure credo che la maggioranza dei tuoi uditori ti si opporrà con più calore ancora, nè si lascerà punto convincere dalle tue parole, a cominciare da Trasímaco.

Oh!, diss'io, non metter male tra me e Trasímaco dopo che proprio poc'anzi siamo divenuti amici, pur non essendo stati nemici neanche prima. Io, siine certo, non porrò termine a questa discussione finchè non avrò persuaso e lui e gli altri, o per lo meno non sarò riuscito di qualche utilità per loro in un'altra esistenza, quando, ritornati in vita (2), si troveranno a intervenire di nuovo a siffatti discorsi. d

È, disse, un termine breve codesto a cui rimandi!

È un nulla, ripresi, a petto dell'eternità! Che, del resto, i più non si persuadano delle cose dette, nessuna maraviglia; giacchè mentre non si è mai visto in pratica effettuato ciò di cui ora abbiamo parlato, i più hanno invece udito assai spesso delle frasi fatte apposta per consuonare tra loro e non già dei discorsi che consuonino, come la nostra espressione di or ora, che ci è sfuggita per caso (3). Ma di uomini che nelle azioni e nelle parole s'accordino completamente per quanto è possibile con la virtù e tengano il potere sovrano in qualche città simile alla nostra, non e

---

(1) La stessa metafora nel 'Protagora' 320 a: «lascia che pascolino liberamente, come animali sacri» (traduzione MARTINI, il quale annota: «Questi animali si lasciavano pascolare in libertà nei recinti annessi ai tempî»).

(2) Accenno alla metempsicosi, di cui si discorre nel libro X 619 c sgg. e nel 'Fedro' 248 d-e.

(3) Assonanza, anzi vera rima nel greco, γενόμενον ... λεγόμενον, conservata nella traduzione: «effettuato... parlato».

499 ne hanno mai visti finora nè parecchi nè uno solo. O lo credi tu?

Ma per nulla.

Nè, benedetto uomo, si son mai viste neppure delle persone che stiano a udire con sufficiente attenzione dei discorsi belli e liberi, capaci di ricercare la verità intensamente per ogni via, unicamente per conoscerla, e che salutino di lontano tutte quelle arguzie e sofisticherie, le quali non tendono ad altro che alla vanagloria e ad una semplice contesa di cavilli, così in tribunale come nelle conversazioni private.

Neanche queste, rispose.

b In vista di ciò, diss'io, e prevedendo allora codeste obiezioni noi, ancorchè timorosi, tuttavia, costretti dalla forza della verità, dicevamo che nè una città nè un governo, anzi neanche un uomo sarebbe mai potuto divenir perfetto a questo modo, prima che un'imprescindibile necessità non costringa questi filosofi, pochi e non malvagi, e che ora hanno fama di inutili, ad occuparsi, volenti o nolenti, del governo, e la città ad obbedir loro; o prima che nei figliuoli di quelli, che ora detengono il potere o occupano il trono, c ovvero anche in questi medesimi, per una divina ispirazione non nasca un vero amore della vera filosofia. Ed io affermo che non c'è alcuna ragione per dichiarare impossibile la realizzazione dell'una o dell'altra o anche di entrambe queste condizioni; giacchè in tal caso noi saremmo giustamente derisi come persone che dicano delle cose assolutamente campate in aria. O non è così?

Così.

Se dunque dei filosofi eccellenti, o nel corso infinito dei secoli passati o anche al dì d'oggi, in qualche regione barbarica lontana e fuori della nostra immediata conoscenza, d siano stati costretti ad occuparsi d'una città o siano costretti ad occuparsene in avvenire; noi siamo pronti a sostenere con buone ragioni che c'è stata, c'è e ci sarà la costituzione esposta da noi quando questa Musa filosofica s'imponga

allo Stato; giacchè nè è impossibile che esso esista, nè noi diciamo cose impossibili, per quanto noi stessi siamo i primi ad ammettere che la realizzazione ne è difficile.

Anche a me, disse, sembra così.

Ma tu dirai, soggiunsi, che ai più non sembra così.

Forse, rispose. e

Mio caro, diss'io, non esser così severo contro la moltitudine. Muteranno opinione se tu, senza mostrarti puntiglioso nella disputa, ma confortandoli e mostrando che a torto si calunnia l'amore della scienza, chiarirai loro quali siano quelli che tu chiami filosofi e ne definirai, come noi poc'anzi, il carattere e la professione, affinchè si convincano che tu non parli di quelli che credono loro. [O quand'anche li vedano così, converrai che ne avranno un'opinione diversa, e risponderanno diversamente]. O credi tu che chi non è nè invido nè maligno possa sdegnarsi con chi non si sdegna e voler male a chi non vuol male? Quanto a me, prevenendoti, dico che una natura così difficile si trova, a parer mio, piuttosto nei pochi che nella moltitudine. 500

Anch'io, disse, ritengo così. b

Ebbene, ritieni anche tu: che di questa cattiva disposizione della moltitudine contro i filosofi la colpa risale a coloro che di fuori, senza averne il diritto, si sono intrusi clamorosamente per assidersi al banchetto della filosofia; e che, vituperandosi a vicenda, si rivelano pieni d'astio tra loro, non fanno se non questioni di persone e tengono un contegno che alla filosofia non s'addice nè punto nè poco.

XIII. — E difatti, Adimanto, chi ha il pensiero rivolto agli enti non ha, credo, per nulla agio di guardare in giù alle faccende degli uomini, e, battagliando con questi, riempirsi d'odio e d'animosità; ma guardando a certi oggetti che serbano tra loro un ordine costante e sono sempre nell'identico modo e contemplando come reciprocamente nè si facciano nè tollerino ingiustizie, ma serbino tutti ordine e ragione; si studia di imitarli e assomigliarsi a loro il più c

che può. O credi tu possibile che un uomo non imiti quello con cui sia ben contento di vivere?

Impossibile, disse.

d Sicchè il filosofo, convivendo con ciò che è divino ed ordinato, diventa ordinato e divino per quanto è consentito all'uomo; ma il malanimo purtroppo alligna in tutti.

Proprio così.

Se dunque, ripresi, qualche necessità lo costringe ad occuparsi di trasportare privatamente e pubblicamente nei costumi sociali ciò che egli vede lassù e non conformarvi unicamente se stesso, credi tu forse che egli sarà per essere un cattivo artefice di temperanza, di giustizia, e di tutta quanta la virtù civile?

Tutt'altro, diss'egli.

e Ma qualora la moltitudine si avveda che noi diciamo il vero intorno ai filosofi, li guarderà essa di malocchio e negherà fede a noi quando affermiamo che una città non potrà altrimenti esser felice, se il disegno non ne sia stato tracciato da quegli artisti che s'ispirano all'esemplare divino?

Non li guarderà certo di malocchio, diss'egli, se acquisterà un tal sentimento; ma quale sarà poi codesto disegno a cui accenni?

501 Essi, diss'io, prenderanno questa città come una tavola, e prima di tutto cercheranno di nettarla perfettamente, il che non è punto facile. Ma intendi bene che si distingueranno immediatamente dagli altri legislatori in questo: che non vorranno occuparsi nè d'un privato nè d'una città, e neanche tracciarne le leggi, prima di averla ricevuta perfettamente netta o di averla resa tale essi medesimi.

E con ragione, disse.

E dopo ciò non pensi tu che essi disegneranno il piano della sua costituzione?

E come no?

b E poi, credo, che, accingendosi all'opera, guarderanno di continuo a queste due cose: a ciò che per natura è giusto,

bello, temperante e a tutte le altre virtù congeneri; e d'altro lato cercheranno di attuare ciò che umanamente si può, mescolando e temperando i colori secondo le varie professioni di vita per formare l'esemplare umano, congetturandolo da quello che anche Omero (1), quando lo vedeva esistente tra gli uomini, chiamò d e i f o r m e e d i v i n o.

Giustamente, disse.

E qui, credo, scancellerebbero, lì dipingerebbero daccapo, finchè non avessero fatto dei caratteri umani, quanto più è possibile, cari agli dei. c

E il quadro, disse, sarebbe così bellissimo.

Orbene, ripresi, riusciremo a convincere in qualche modo coloro che, a detta tua (2), schierati in battaglia, ci venivano contro, che un cosiffatto dipintore di costituzioni è quel filosofo, di cui allora facevamo ad essi l'elogio e per il quale si adiravano con noi, perchè a lui confidavamo le città, e non vorranno esserci più benevoli udendo ora le nostre parole?

E molto più benevoli, disse egli, se hanno giudizio. d

E, infatti, su che potrebbero fondare le loro obiezioni? Potrebbero forse obiettarci che i filosofi non siano amanti dell'essere e della verità?

Sarebbe strano, rispose.

O che la loro natura, quale noi l'abbiamo dipinta, non sia strettamente affine a ciò che c'è di meglio?

Neppur questo.

O ancora che questa natura, quando s'incontra in istituzioni convenienti, non sia per riuscire buona e filosofica se altra mai? O si dirà che meglio di loro faranno quegli altri che noi abbiamo messi fuori causa? e

No certo.

Ebbene, si mostreranno ancora aspri con noi quando diciamo che fino a che i filosofi non assumeranno il governo

---

(1) *Il.* I 181.

(2) Veramente non Adimanto, bensì Glaucone aveva detto (V 474 a) ciò a cui qui accenna Socrate.

d'uno Stato, non ci sarà tregua nei mali nè per la città nè per i cittadini, e che neppure quella costituzione di cui ora favoleggiamo a parole, potrà realmente effettuarsi?

Saranno, rispose, meno aspri, certamente.

E vuoi tu, ripresi, che non diciamo neppure che saranno meno aspri, ma che si mostreranno addirittura benevoli
502 e convinti, affinchè ne convengano, se non per altro, almeno per un certo pudore?

Proprio così, disse.

XIV. — Ammettiamo dunque, ripresi, che siano convinti di questa verità. Ed ora c'è qualcuno che vorrà negare la possibilità che nascano dei figliuoli di re o di dinasti a cui tocchi in sorte una natura filosofica?

Nessuno potrà negarlo, rispose.

E che costoro debbano inevitabilmente corrompersi? Certo è difficile che si salvino e noi lo ammettiamo; ma che
b in tutta la durata dei tempi possa esserci qualcuno almeno che si salvi, chi potrebbe metterlo in dubbio?

E come potrebbe?

E allora, diss'io, posto che ce ne sia anche uno solo, se trova una città che gli obbedisca, sarà in grado di tradurre in atto tutto ciò che ora a noi pare impossibile.

Sicuro, disse.

E infatti, soggiunsi, se mai ci sarà un capo di Stato, il quale imponga le leggi e gl'istituti che abbiamo esposti, non è impossibile che i cittadini consentano a sottoporvisi.

Non è punto impossibile.

Ma è forse qualcosa di strano e d'impossibile che anche ad altri paiano giuste quelle cose che son parse tali a noi?

Per me non credo, diss'egli.

c E che, se sono possibili, siano anche le migliori di tutte, lo abbiamo precedentemente chiarito (1), come io credo, abbastanza bene.

---

(1) Cfr. V 473 b.

Abbastanza bene, difatti.

Sicchè ora, come pare, a proposito della nostra legislazione ci conviene concludere che, se le leggi a cui accenniamo possono attuarsi, esse sarebbero le migliori di tutte; e se ne è difficile l'attuazione, non è per lo meno impossibile (1).

In effetti, disse, è ciò che ci conviene concludere.

XV. — Poichè dunque siamo giunti, sia pure con fatica a questa conclusione, dobbiamo ora dire in che modo e per mezzo di quali ragionamenti e istituzioni si formeranno gli uomini capaci di conservare questa forma di governo, e in quale età ciascuno debba accostarsi a ciascuno di quegli studî e di quegli istituti? d

Bisogna dirlo, rispose.

Sicchè non mi è servito a nulla, diss'io, l'espediente d'avere sorvolato nei precedenti discorsi (2) sull'arduo problema del possesso delle donne, della generazione dei figliuoli e della istituzione dei governanti, ben sapendo come le mie proposte, quantunque fondate sul vero, dovessero incontrare l'avversione comune e riuscire difficili a tradursi in atto; giacchè ora è pur giunto il momento di doverle esporre ad ogni costo. Comunque, ciò che riguarda le donne e i bambini s'è trattato compiutamente (3); ma ciò che si riferisce ai governanti bisogna esporlo ricominciando quasi da capo. Noi dicevamo, se ti ricordi, che essi dovessero mostrarsi devoti alla città, provati di fronte ai piaceri e ai dolori, e tali da non venir meno a questo principio nè per travagli nè per paura nè per nessun altro evento, ma si dovesse eliminare chi non ne fosse capace; e chi invece resistesse e da queste prove uscisse puro, come l'oro dal cimento del fuoco, porlo come governante e colmarlo di doni e di premî in vita e in morte. E queste cose si dice- e 503

(1) Platone ripete quanto ha già detto V 450 c-d.
(2) Cfr. III 412 b. V 471 c.
(3) V 451 c sgg.

vano in un discorso un po' tortuoso e involuto per tema di sollevare la discussione che ora ci si presenta.

b È verissimo, rispose, ciò che dici, ed io me ne ricordo.

E difatti, dissi, caro mio, allora ho esitato; adesso però devo aver l'audacia di affermare che i migliori custodi da istituire per la città non possono essere che i filosofi.

E affermiamolo pure, rispose.

Rifletti per altro che probabilmente non ne troverai se non pochi; perchè quelle qualità naturali che, secondo noi, si devono riscontrare in loro, di rado germogliano tutte insieme nella stessa persona, ma il più delle volte nascono su tronchi diversi.

Che vuoi dire?, mi chiese.

c Uomini che siano pronti ad apprendere, dotati di memoria tenace, acuti d'ingegno, rapidi nell'operare e forniti di tutte le altre qualità connesse con queste, tu lo sai bene, non sogliono essere naturalmente anche di animo così alto da voler condurre una vita ordinata, calma e costante; ma perchè tali appunto, si lasciano trasportare a caso dalla loro natura impetuosa e perdono via via ogni stabilità di carattere.

È vero, disse.

Orbene, d'altra parte, le indoli stabili e non mutevoli d facilmente, su cui possiamo con più sicurezza contare e che siano in guerra irremovibili di fronte ai pericoli, e tengano la medesima condotta di fronte alla scienza; sono poco inclini e mal disposte ad imparare, paiono come intorpidite, e non resistono al sonno e agli sbadigli quando devono travagliarsi in un lavoro intellettuale.

Così è, disse.

Ora noi dicevamo che un governante dovesse avere entrambe queste qualità o non partecipare nè a quella squisita educazione nè agli onori ed alle cariche.

Giustamente, disse.

e Sicchè tu pure ritieni che ciò si verifichi di rado?

E come potrebbe essere altrimenti?

Bisogna perciò questo futuro governante metterlo a prova in quei travagli, in quei timori e in quei piaceri a cui allora accennavamo; e per dippiù ciò che allora abbiamo omesso lo diciamo ora: che, cioè, si deve esercitarlo in molte discipline, per vedere se potrà reggere alle più gravi o se invece vi si avvilirà, come quelli che si avviliscono in altre prove. 504

Si deve, rispose, certamente vedere. Ma quali sono poi codeste discipline più gravi di cui vuoi parlare?

XVI. — Ricorderai, credo, diss'io, che dopo d'aver distinto tre parti nell'anima, noi mettevamo in rilievo, circa la giustizia, la temperanza, il coraggio e la saggezza, ciò che fosse ciascuna di queste virtù (1).

Certo, disse: giacchè, se non me ne ricordassi, non meriterei di sentire quel che rimane da dire.

E ricordi pure ciò che si era detto in precedenza?

Che cosa mai? b

Dicevamo, credo, che per conoscerle nel miglior modo possibile c'era un'altra via più lunga, e che se avessimo battuta questa, ci sarebbero divenute chiarissime; ma che tuttavia ci sarebbe stato possibile completare in seguito la dimostrazione delle cose esposte precedentemente. Voi però mi avete assicurato che per quel momento bastava; e così ne fu fatta allora una esposizione, a parer mio, priva di rigore; ma se voi ve ne siete contentati, dovreste dirmelo voi.

A me per lo meno, rispose, è parsa sufficiente; e così, penso, anche agli altri. c

Senonchè, mio caro, diss'io, una misura di cose tanto importanti, alla quale faccia difetto anche una particella di vero, non è punto sufficiente, perchè nulla d'incompiuto è misura di nulla. Eppure talvolta ad alcuni sembra che basti e non occorra procedere oltre nella ricerca.

Purtroppo, osservò, è quello che capita a molti per la loro pigrizia mentale.

---

(1) Cfr. IV 441 c sgg.; 435 c-d.

Questo però, diss'io, non si addice punto ad un custode della città e delle leggi.

È ovvio, rispose.

Un uomo siffatto dunque, dissi, caro mio, deve battere
d la via più lunga e travagliarsi non meno nell'arricchire di cognizioni la mente, che nell'esercitare il corpo; o, come dicevamo or ora, non perverrà mai a possedere intera quella dottrina che è la più alta di tutte e che soprattutto gli si addice.

Ma come?, disse. Non sono forse queste le più alte cognizioni, ma c'è ancora qualche cosa al disopra della giustizia e di quelle virtù che abbiamo discorse?

C'è, replicai, certo qualche cosa di più alto ancora, e di queste medesime virtù non bisogna restringersi a contemplare, come ora s'è fatto, il bozzetto, ma occorre non tralasciare di vederne il quadro compiuto. O non è ridicolo
e che d'altre cose di poco momento si faccia ogni sforzo per averne una conoscenza, quanto è possibile, esattissima e chiarissima, e di quelle maggiori di tutte non si creda necessario d'acquistare anche la più precisa cognizione?

Senza dubbio, disse, ⟨ tu pensi giustamente ⟩. Ma, quanto a quella che chiami la più alta delle discipline e all'oggetto che le attribuisci, credi tu che qualcuno ti lascerebbe sorvolare senza chiederti quale è?

No davvero, diss'io, ma domandamene anche tu. Ad ogni modo, tu l'hai udito non poche volte; ma ora o non
505 l'hai a mente o pensi di mettermi nell'imbarazzo con le tue obiezioni. E credo che sia piuttosto così; poichè senza dubbio tu hai molte volte udito da me che l'apprendimento più alto è quello dell'idea del bene, e che, appunto fondandosi su questa, la giustizia e le altre virtù diventano utili e giovevoli. E ora tu sai, credo, che io ti risponderò proprio questo, e per giunta che noi non la conosciamo esattamente; e se non conosciamo questa, quand'anche conoscessimo bene
b tutt'il resto, non ne caveremmo, come sai, nessun profitto, nè ci servirebbe neppure a nulla qualunque cosa possedes-

simo senza il bene. O credi tu che sarebbe un vantaggio per noi di possedere qualche cosa che non fosse buona o d'intendere ogni altra cosa ad eccezione del bene, e non intender punto il bello ed il bene?

No, per Zeus, io non lo penso, rispose.

XVII. — D'altronde, tu sai anche questo: che la maggioranza degli uomini fa consistere il bene nel piacere e i più colti nell'intendimento.

E come no?

E che, mio caro, quanti pensano così non sanno chiarire di che intendimento vogliano parlare; ma, da ultimo, si trovano costretti a dire che è intendimento del bene.

Conclusione, disse, oltremodo ridicola.

E come non lo sarebbe, soggiunsi, se nell'atto che ci rimproverano di non conoscere il bene, ce ne parlano come se lo conoscessero? Giacchè affermano che è intendimento del bene, quasi che dal canto nostro comprendessimo ciò che vogliono dire sol perchè hanno pronunciato il nome del bene. c

È verissimo, disse.

E quelli invece che definiscono bene il piacere errano forse meno degli altri? O non sono costretti anche questi a convenire che ci sono de' piaceri cattivi?

Indiscutibilmente.

E però a costoro accade, credo, di dover convenire che le stesse cose sono buone e cattive. O non ti pare? d

Certamente.

Sicchè è manifesto che questo problema suscita molti e gravi contrasti?

E come no?

E che? Non è forse evidente che quanto al giusto e all'onesto, molti si contenterebbero di praticare e possedere e stimare oneste o giuste quelle cose che paiono tali, ancorchè non siano; ma quanto al bene, nessuno si rassegna ad avere ciò che sembri tale, ma tutti cercano ciò che tale sia real-

mente; e in questo caso ognuno disprezza l'apparenza e l'opinione.

Proprio così, disse.

e Ora, questo bene che ogni anima persegue e che è lo scopo di tutte le sue azioni; questo bene di cui indovina che qualche cosa è, pur dubitando e senza potere intender bene che cosa mai sia nè potersi, come in altre cose, giovare d'uno stabile fondamento di fede, onde esso perde anche

506 quel qualsiasi giovamento che in altre cose può esserci; questo bene, che è cosiffatto e così importante, diremo noi che debba rimanere occulto a quegli eccellenti cittadini a cui affidiamo ogni potere?

Ma niente affatto, disse.

Penso dunque, ripresi, che il giusto e l'onesto, se non si sa per qual ragione siano dei beni, non avrebbero un custode veramente degno di loro in chi ignorasse questa ragione; ed io vi predico che senza ciò nessuno potrebbe conoscerli come si deve.

Ed è una predizione sicura, disse.

b Sicchè la nostra costituzione ci riuscirà perfetta solo quando vi sopraintenda un custode siffatto, un custode che possegga questa conoscenza.

XVIII. — Necessariamente, disse; ma tu, Socrate, per conto tuo affermi che il bêne è scienza, piacere o qualche altra cosa fuori di queste?

Caro il mio uomo, dissi, già da un pezzo ero sicuro che non ti saresti contentato dell'opinione degli altri a questo proposito.

Infatti, Socrate, egli disse, non pare giusto neanche a me che debba esporre le opinioni degli altri e non la propria chi si è a lungo occupato di questi argomenti.

c E che?, diss'io; ti pare forse giusto che qualcuno di cose che non sa parli come se le sapesse?

Come se le sapesse, rispose, certamente no; ma che voglia

manifestare quella qualsiasi opinione che se n'è formata, questo sì.

Ma come?, ripresi; non t'avvedi che tutte le opinioni, destituite d'una base scientifica, non fanno una bella figura? Le migliori tra loro sono cieche... O pare a te che ci sia qualche differenza tra ciechi, i quali imbrocchino per caso la via diritta, e quelli che senza rendersene ragione opinino qualche cosa di vero?

Non ce n'è punto, rispose.

E vorresti dunque contemplare delle cose brutte, cieche e contorte, quando t'è dato di udirne da altri delle splendide e belle? d

O Socrate, in nome di Zeus, esclamò Glaucone, non smettere quasi avessi già esaurito l'argomento. A noi basterà se, come hai ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù, così vorrai ragionare anche del bene.

Sicuro, dissi, mio caro, ne sarei ben contento io pure, e come! Senonchè temo di non esserne capace, e che, mostrandomene sollecito, lo farò male e diventerò oggetto di riso. Ma, miei ottimi amici, che cosa sia il bene in sè lasciamo e di indagarlo — giacchè mi sembra che per la via intrapresa sarebbe troppo lungo esporvene il mio concetto — ; ma quello che mi pare un figliuolo del bene e similissimo ad esso voglio dirvelo, se può farvi piacere d'udirlo; chè altrimenti lascerò stare.

Ma dillo, riprese; un'altra volta poi pagherai il tuo debito esponendoci la natura del padre.

Per me, dissi, vorrei potervi render subito tutto ciò che vi devo, e che voi non doveste, come ora, portarvi soltanto 507 i frutti. Ad ogni modo, per il momento, portatevi questo frutto e figliuolo del bene; ma state però in guardia che io non dovessi ingannarvi mio malgrado, presentandovi dei frutti un conto falso.

Staremo, disse, in guardia per quanto potremo; ma tu intanto parla.

Però, diss'io, solo dopo che mi abbiate concesso e ch'io v'abbia richiamate a mente e le cose dette poc'anzi e quelle già discorse più volte in altri casi.

b E quali sono?, chiese.

Noi, dissi, affermiamo che ci sono molte cose belle, molte cose buone e tante altre che distinguiamo nel discorrere.

Difatti.

E così pure che c'è un bello in sè e un buono in sè; e allo stesso modo, di tutte le cose, che allora ponevamo come multiple, noi, daccapo, riferendoci per ciascuna di esse alla sua unica idea, chiamiamo quest'unica idea l'e s s e n z a di quelle.

Precisamente.

E quelle cose affermiamo di vederle, ma non di pensarle, mentre invece delle idee affermiamo di pensarle, ma

c non di vederle.

Proprio così.

Ebbene, con quale dei nostri organi vediamo ciò che vediamo?

Con la vista, disse.

E così pure, soggiunsi, con l'udito noi udiamo ciò che udiamo, e con gli altri sensi percepiamo tutte le cose sensibili?

E come no?

Or dunque, diss'io, hai tu riflettuto con quanto maggior cura l'artefice dei sensi abbia elaborato la facoltà del vedere e dell'esser veduto?

Non molto, rispose.

Ma rifletticì a questo modo: l'udito e la voce hanno forse bisogno di qualche altra cosa di specie differente, l'uno per

d udire e l'altra per essere udita, di guisa che, ove questa terza cosa manchi, l'uno non udrà e l'altra non sarà udita?

Di niente altro, rispose.

E credo, soggiunsi, che non ci siano molte altre facoltà,

che, anzi, non ce ne sia nessun'altra che abbia bisogno di qualche cosa di simile. O puoi tu indicarne qualcuna?

Io no davvero, rispose.

Ma il senso della vista e del visibile non pensi tu che ne abbia invece bisogno?

E come?

Giacchè, pure essendo negli occhi la facoltà della vista e apprestandosi chi l'abbia a servirsene, e pure essendo negli oggetti il colore, ove non intervenga una terza specie di cose naturalmente appropriata a questo scopo, sai bene che la vista non vedrà nulla e i colori non saranno visibili. e

Di quale altra cosa vuoi parlare?, chiese.

Di quella, risposi, che chiami luce.

È vero, convenne.

Cosicchè il senso del vedere e la facoltà dell'esser veduto furono insieme aggiogati con una specie di giogo ben più prezioso che le altre coppie dello stesso genere, se la luce non è cosa disprezzabile. 508

Oh! tutt'altro che disprezzabile, disse.

XIX. — Orbene, quale tra gli dei celesti tu consideri come autore di questo aggiogamento? Quale è quel dio la cui luce fa sì che la vista veda e gli oggetti visibili siano veduti quanto meglio si può?

Quello, rispose, a cui tu e gli altri lo attribuite; giacchè è chiaro che tu mi domandi del sole.

E il rapporto naturale della vista con codesto dio non è forse questo?

Quale?

Che nè la vista di per sè, nè l'organo, in cui si forma e che chiamiamo occhio, è certamente il sole. b

No davvero.

Però, credo, di tutti i nostri organi sensorî l'occhio è il più simile al sole.

E di molto.

Sicchè anche il potere che ha, dispensatogli dal sole, esso lo possiede come un fluido che gli deriva da lui?

Senza dubbio.

Per altro anche il sole non è la vista, ma, pure essendo causa di questa, è veduto da questa medesima vista?

Ne convenne.

Ebbene, ripresi, di' pure che è questo appunto quello c ch'io chiamo figliuolo del bene che lo generò simile a sè; e ciò che il bene è nel mondo intelligibile rispetto all'intelligenza e agli enti intelligibili, questo è il sole nel mondo visibile, rispetto alla vista e alle cose visibili.

E come?, domandò. Spiegamelo ancora meglio.

Sai bene, risposi, che gli occhi, quando uno li fissa, non già su quegli oggetti di cui la luce diurna mette in evidenza i colori, ma su quelli illuminati da una luce crepuscolare, perdono il loro vigore e paiono pressochè ciechi, come se in loro venisse meno la purezza della vista.

Ma certo, disse.

Mentre, credo, quando si volgono a quegli oggetti che il sole illumina, vedono distintamente, e in questi medesimi d occhi appare chiaro che c'è la vista.

È vero.

Ebbene, anche dell'anima pensa che sia così: quando fissa il suo sguardo su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo comprende, lo conosce e rivela la sua intelligenza; ma, quando guarda a ciò che è misto di tenebra, a ciò che nasce e perisce; allora opina soltanto, le si oscura la vista, muta continuamente opinione e sembra affatto destituita d'intelligenza.

Infatti così è.

e Quello, dunque, che comunica la verità agli oggetti conoscibili e il potere di conoscerli a chi li conosce; di' pure che è l'idea del bene (1). E mentre devi pensarla come

---

(1) Mette conto di determinare coll'Adam, II p. 60, le corrispondenze tra il Sole e l'idea del bene: « 1. Sole = Idea del bene. 2. Luce = Verità. 3. Oggetti della vista (colori) = Oggetti della conoscenza (idee). 4. Sog-

causa di conoscenza e di verità, in quanto questa è conosciuta; così, essendo entrambe, la conoscenza e la verità, due cose belle, se riterrai che l'idea del bene è distinta da loro ed è anche più bella, non ti ingannerai punto. E come nel mondo sensibile la luce e la vista somigliano al sole, ma non è giusto scambiarle per il sole, così anche nel mondo intellettuale è giusto ritenere che la conoscenza e la verità siano entrambe simili al bene, ma non è giusto ritenere che l'una o l'altra sia il bene, la cui natura, anzi, è da considerare ben più preziosa. 509

Tu, disse, gli attribuisci una bellezza insuperabile, se è fonte di cognizione e di verità, e le supera di bellezza; e però non è certo il piacere quello di cui intendi parlare.

Per carità!, esclamai; ma piuttosto considera ancora meglio l'immagine del bene a questo modo...

E come?

Del sole, credo, tu dirai che agli oggetti visibili non comunica soltanto la facoltà d'esser veduti, ma anche la generazione, l'accrescimento e la nutritura, pur non essendo esso medesimo generazione. b

Non c'è dubbio.

E così, dirai, che le cose conoscibili non derivano dal bene soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non sia essenza (1), ma per dignità e potere stia anche al disopra dell'essenza.

---

getto vedente = Soggetto conoscente. 5. Organo della vista (occhio) = Organo della conoscenza (νοῦς). 6. Facoltà della vista (ὄψις) = Facoltà della ragione (νοῦς). 7. Esercizio della vista (ὄψις, ὁρᾶν) = Esercizio della ragione (νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη). 8. Attitudine a vedere = Attitudine a conoscere ».

(1) « Come poche righe sopra il sole non è generazione, o divenire, ma causa del divenire, così qui il bene non è essere, ma causa dell'essere. Nell'uno e nell'altro caso è giusto intendere che non sono soltanto generazione e sostanza, ma rispettivamente più della generazione e della sostanza. Ad ogni modo, se anche è difficile il sostenere, come fu fatto, che il bene non sia un'essenza, o un'idea in senso tecnico, più difficile mi pare non riconoscere, in esso Dio, qualcosa di simile a quello che nella teoria del *Timeo* diverrà il demiurgo » (FRACCAROLI).

c XX. — E Glaucone, ridendo di gran cuore: o Apollo, esclamò, ecco qualcosa di veramente meraviglioso!

E ne sei tu causa, replicai, costringendomi a dire la mia opinione su questo punto.

Ma, se non altro, non restringerti a questo, e cerca di chiarire la somiglianza del bene col sole, se qualche cosa ti pare che ancora ci manchi.

Ma certo, soggiunsi, ci manca e molto.

E allora, disse, fa' che non ci manchi nemmeno la più piccola cosa.

Temo, diss'io, d'essere ben lontano dal potervi riuscire. Tuttavia, per quanto posso in questo momento, cercherò di non omettere nulla.

Fa' dunque tutto quello che puoi, disse.

d Mettiti perciò in mente, ripresi, che, come diciamo, il bene e il sole sono due cose distinte, poichè l'uno regna sul genere e sul mondo intelligibile, l'altro sul mondo visibile, affinchè tu non creda che dicendo sul c i e l o (1) io voglia sofisticare sul nome. Ma insomma tu intendi questi due concetti, il visibile e l'intelligibile?

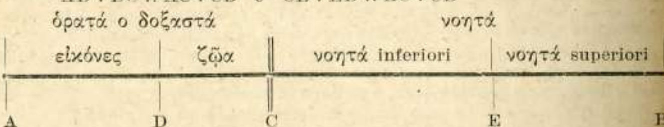
Li intendo.

Supponi dunque d'avere sotto gli occhi una linea divisa in due parti disuguali; di nuovo dividine ciascuna parte, e quella del genere visibile e quella dell'intelligibile, in due parti analogamente disuguali (2), e, secondo la chiarezza

(1) Nel 'C r a t i l o' 396 b οὐρανός è connesso, secondo l'etimologia corrente, con ὁρᾶν, etimologia, ben s'intende, erronea; ma qui Platone scherza.

(2) Fra' vari grafici usati a rappresentare questi concetti credo preferibile, e lo riproduco qui, per la sua chiarezza e semplicità, quello che il CHAMBRY dà come proprio, ma realmente e dell'ADAM (II pp. 156 sgg.), che stabilisce le seguenti proporzioni:

AD : DC :: AC : CB e CE : EB :: AC : CB



ὁρατά cose visibili; δοξαστά cose opinabili; εἰκόνες immagini; ζῷα viventi...; νοητά cose intelligibili. Cfr. la prima nota del libro VII, pag. 300.

e l'oscurità relativa nel genere visibile, avrai una prima sezione, quella delle immagini — e immagine chiamo in primo luogo le ombre, e poi i fantasmi riflessi nelle acque e su tutti i corpi opachi, levigati, luccicanti e simili; mi intendi? 510

Ma sì che t'intendo.

Supponi ora che la seconda sezione, a cui la prima si assomiglia, comprenda tutti noi, esseri viventi, e con noi l'intera specie delle piante e degli oggetti fabbricati dagli uomini.

Sta bene, disse.

E vorrai certo anche ammettere, soggiunsi, che il genere visibile si distingue in vero e falso, e che come l'opinabile sta al conoscibile, così l'immagine sta al modello?

Per me, rispose, approvo perfettamente. b

Ed ora invece guarda alla sezione del genere intelligibile, come s'abbia a dividere.

E come?

Così: nella prima parte di essa, l'anima è costretta a indagare movendo da ipotesi e servendosi, come d'immagini, di quegli oggetti che allora, cioè nella sezione precedente, erano degli originali, e procedendo non verso il principio assoluto, ma verso la conclusione; e nella seconda — quella che va verso il principio assoluto — movendo dall'ipotesi e senza il sussidio delle immagini, come per il genere visibile, ma procedendo nell'indagine metodicamente, con le idee stesse e per mezzo di queste.

Ciò che vuoi dire non l'ho ben capito.

E allora, dissi, rifacciamoci daccapo; giacchè intenderai meglio dopo quello che premetterò. Tu sai, credo, che quelli, i quali si occupano di geometria, di aritmetica e di altre discipline dello stesso genere, suppongono il dispari e il pari, le varie figure, tre specie di angoli e altre cose simili, secondo l'oggetto della loro ricerca; le trattano da cose ben note, le pongono come ipotesi, stimano di non essere obbligati a darne ragione nè a sè nè agli altri, quasi che siano c

d evidenti a tutti, e, movendo da esse per procedere nei loro ragionamenti, da una proposizione all'altra giungono infine alla dimostrazione a cui miravano.

Questo, diss'egli, lo so perfettamente.

Sicchè saprai pure che essi si servono di figure visibili e ragionano su queste figure, che non sono però quelle che essi hanno davanti alla mente, ma ne sono l'immagine. Nei loro ragionamenti, per esempio, è del quadrato in sè e della diagonale in sè che intendono discorrere, non già della diagonale che disegnano, e così via dicendo; e mentre di

e queste figure che modellano o tracciano, che hanno ombre e si riflettono nell'acqua, si servono come d'immagini, essi in realtà cercano di vedere quelle appunto che non si scorgono altrimenti, se non col pensiero.

511 È vero, disse, ciò che dici.

XXI. — Questa dunque è la forma che chiamavo intelligibile, a proposito della quale io osservavo che nell'indagine di essa l'anima è costretta a servirsi di ipotesi, senza risalire al principio, come quella che non può elevarsi al disopra delle ipotesi, e si vale d'immagini tratte dalle cose di quaggiù e che rispetto a quelle altre paiono e sono considerate evidenti.

b Intendo, diss'egli, che il metodo a cui accenni è quello usato in geometria e nelle altre discipline sorelle.

Ebbene, cerca d'intendere quella che io chiamavo la seconda sezione dell'intelligibile, quella che la ragione attinge di per sè con la forza dialettica, ponendo a sè medesima certe ipotesi non come principî, ma come vere ipotesi, come cioè gradini e punti d'appoggio per risalire al principio di tutte le cose, indipendentemente da ogni ipotesi. Raggiunto questo principio e attenendosi alle conclusioni che ne dipendono essa discende fino alla conclusione ultima

c senza valers di nessun mezzo sensibile, ma nella dimostrazione dal principio alla fine servendosi delle idee e unicamente di queste.

Intendo, disse, non però abbastanza, giacchè mi pare
che tu accenni a qualche cosa di molto difficile. Penso,
tuttavia, che tu voglia mettere in evidenza che la cogni-
zione dell'essere e dell'intelligibile, che si contempla per via
della scienza dialettica, è più chiara della conoscenza che
si acquista per mezzo di quelle così dette arti, per le quali
le ipotesi sono dei principî; e sebbene coloro che studiano
gli oggetti di codeste arti siano costretti a studiarli col pen- d
siero e non coi sensi, tuttavia, poichè li esaminano senza
risalire al principio, ma partendo da ipotesi, ti pare che non
abbiano intelligenza di codesti oggetti, che sarebbero intel-
ligibili, se avessero a base un principio. E, se non erro, tu
chiami conoscenza ragionata, ma non intellezione, quella
dei geometri e d'altri dotti dello stesso genere, poichè questa
conoscenza ragionata è qualche cosa di mezzo tra l'opinione
e l'intellezione.

Hai capito, diss'io, perfettamente. E ora fa' di com-
prendere che a queste quattro sezioni corrispondono queste
quattro operazioni dell'anima: alla prima l'intellezione, alla e
seconda la conoscenza ragionata, alla terza la fede e all'ul-
tima la congettura, e disponile in modo analogo, ritenendo
che nella misura in cui i loro oggetti partecipano di verità,
nella stessa misura essi partecipano di chiarezza.

Capisco, disse, e d'accordo con te le dispongo come tu
proponi.

LIBRO VII.

ARGOMENTO

Socrate, proseguendo a trattare degli argomenti di cui si è occupato nel libro precedente, invita Glaucone a raffigurarsi la natura umana sotto l'aspetto della cultura e dell'ignoranza e si vale di un'immagine allegorica, che ha strette relazioni con la rappresentazione della linea simbolica appunto del libro VI. L'immagine è quella di una caverna, nella quale si trovano uomini fin da bambini con catene ai piedi e al collo, che non possono guardare se non dinanzi a sè, e alle cui spalle brilla la luce di un fuoco acceso lontano sopra un'altura, e fra essi e quel fuoco una via in salita fiancheggiata da un muricciuolo. Lungo il muricciuolo passano persone, alcune che parlano fra loro, altre che tacciono, tutte portanti oggetti d'ogni genere. Quei prigionieri vedranno soltanto le ombre di tutte le persone moventisi e degli oggetti proiettate sul fondo della caverna e le riterrebbero come realtà. Uno di essi liberato e tratto alla luce del sole, guardandolo sarebbe convinto che l'astro governa tutto quello che esiste nel mondo visibile e si stimerebbe felice del mutamento e sentirebbe compassione dei suoi compagni di una volta della caverna e non invidierebbe quanti fra loro si attribuissero eventualmente onori e lodi. E se tornasse nella caverna, avrebbe gli occhi offuscati di tenebra venendo d'improvviso dal sole e farebbe ridere discùtendo di quelle tali ombre coi suoi compagni rimasti laggiù, che ucciderebbero chi si provasse a liberarli e a condurli fuori in alto (I-II).

Ora la caverna è il mondo e quei prigionieri siamo noi; la salita verso l'alto e la contemplazione delle cose di quassù rappresentano l'ascesa dell'anima al mondo intelligibile, nel quale l'idea del bene è la più alta e la più difficile a scorgersi, ma è per tutti la causa d'ogni cosa bella e buona, in quanto ha generato nel mondo visibile

la luce e il sole, e nel mondo invisibile la verità e l'intelligenza: idea che deve conoscere chi voglia condursi saggiamente nella vita privata e nella pubblica. Non è punto vero che quando in un'anima non c'è la conoscenza sia possibile mettervela. È vero invece che nell'anima di ciascuno di noi c'è la facoltà di apprendere e l'organo col quale ciascuno apprende, e che dev'essere stornato con tutta l'anima da ciò che è divenire fino a che non sia capace di contemplare l'essere nella sua parte più luminosa, cioè il bene. Si dovrà perciò costringere ad elevarsi a tanta altezza le nature meglio dotate, non permettendo tuttavia loro di rimanervi, affinchè sia possibile assicurare il benessere a tutto lo Stato, la cui compagine viene così rinsaldata. I filosofi nella città vagheggiata da Socrate, che saranno chiamati a reggerla, non si rifiuteranno di collaborare al governo, pur vivendo nella pura contemplazione del bene, perchè sono giusti e loro non si prescrivono se non cose giuste e sono ricchi di virtù e di saggezza e sanno come si governa. Occorre però esaminare in che modo si formino questi caratteri, investigando quale disciplina possa trarre su l'anima dal mondo del divenire a quello dell'essere, che è il compito della vera filosofia. Questa disciplina non può essere nè la ginnastica nè la musica nè alcuna delle arti. Sarà invece l'aritmetica, a cui è costretta a ricorrere ogni arte e ogni scienza, compresa quella della guerra, ed è atta per sua natura a guidarci verso l'intelligenza. Ciò Socrate, consenziente Glaucone, dimostra coll'esempio di tre delle dita considerate nella loro qualità e col fatto che l'anima mettendo in moto la propria intelligenza nell'indagine dell'unità viene condotta alla contemplazione dell'essere. Quanto si verifica per l'unità vale anche pel numero, oggetto del calcolo e dell'aritmetica, due scienze che guidano alla verità, e sono indispensabili ai custodi dello Stato, che debbono essere ad un tempo guerrieri e filosofi e che in possesso di esse potranno facilmente volgersi dal mondo sensibile alla verità e all'essenza. Nell'aritmetica vanno educati coloro che sono davvero per natura eccellenti (III-VIII).

Con l'aritmetica è connessa la geometria, necessaria per tutte le operazioni guerresche, e che nella sua parte maggiore e più alta tende a permetterci di scorgere più facilmente l'idea del bene. Va però coltivata solo in quanto costringe l'anima a contemplare l'essere e si propone di acquistare la conoscenza di ciò che sempre è. I cittadini di uno Stato perfetto non debbono trascurarne in nessun modo lo studio. All'aritmetica e alla geometria con cui è, alla sua volta, connessa la stereometria, che deve medesimamente formare oggetto di studio, occorre aggiungere l'astronomia. Glaucone mostra di non averne un'idea esatta; e Socrate lo ammonisce a considerarla nella sua vera essenza, ciò che per varie ragioni è alquanto

difficile. Pure si può ottenere che anche nello studio dell'astronomia l'anima si occupi dell'essere e dell'invisibile, e il vero astronomo dovrà porsi certi problemi da risolvere e non fermarsi ai fenomeni celesti. Solo a questo patto l'astronomia sarà proficua pel governo dello Stato. E un'altra scienza è necessaria ai governanti, l'armonia, della quale però essi debbono occuparsi non nel modo in cui la trattano i musicisti, che si limitano a misurare tra loro accordi e toni sensibili all'orecchio, ma come i Pitagorici che cercano dei numeri negli accordi sensibili all'udito; non risalgono tuttavia a indagare quali numeri siano armonici e quali no, ciò che è utile all'investigazione del bello e del bene (IX-XII).

Lo studio di tutte le scienze fin qui passate a rassegna, osserva Socrate, fatto come si richiede, ha valore solo se porta alla meta prefissa. Esse non sono che il preludio della dialettica, con la quale è possibile, senza il concorso dei sensi, sollevarsi fino ad apprendere ciò che è il bene in sè, giungendo alla compiuta contemplazione dell'intelligibile. E qui torna l'allegoria della caverna per il riferimento al mondo materiale e visibile. Glaucone chiede spiegazioni intorno al potere della dialettica, alle sue forme e alle sue vie. Socrate risponde che il potere della dialettica può chiarirlo soltanto chi è esperto nelle discipline prima passate a rassegna e non c'è altra via per cercar di comprendere in ogni campo l'essenza di ciascuna cosa. Solo il metodo dialettico, superando le ipotesi, si eleva al principio in sè per fissarlo saldamente valendosi di quelle discipline. Non si tratta di opinione che si occupa del divenire, bensì di intelligenza che si occupa dell'essere. Altrettanto si può dire del bene, per la cui definizione non secondo l'opinione, ma secondo la realtà è necessario il ragionamento dialettico. Appunto la conoscenza del bene, insiste Socrate, è la finalità alla quale tende la dialettica, che sovrasta a tutte le altre scienze (XIII-XIV).

Delle scienze passate a rassegna si dovrà imporre l'apprendimento ai governanti da scegliere fra i più saldi, i più coraggiosi e, possibilmente, i più belli, cercandoli non solo d'indole generosa e virile, ma dotati di disposizioni naturali rispondenti all'educazione che si vuol loro dare, cioè che abbiano acume per siffatti studi e facilità di apprendere; debbono inoltre possedere memoria tenace, instancabilità nella fatica e trasporto per il lavoro. In caso contrario, anzichè dei veri filosofi si avranno delle persone indegne, quelle alle quali, afferma Socrate, è dovuto il discredito in cui ora è caduta la filosofia. Lo studio delle scienze accennate, che servono di preparazione alla dialettica, va proposto ai fanciulli, però senza costrizioni; deve essere un diletto. E quanti fra loro appaiono i più solerti nei vari travagli e studi e pericoli bisogna porli in un gruppo speciale, quando siano liberi dai necessari esercizi ginnastici. Dopo

il quale periodo, a far capo dall'età di venti anni i prescelti dovranno essere onorati più degli altri, e occorrerà presentare loro le discipline, che hanno apprese da fanciulli, in una coordinazione che permetta loro di vedere le affinità reciproche delle scienze e la natura dell'essere; solo chi sa cogliere le cose nel loro insieme è dialettico. Questi prescelti andranno saggiati con la dialettica per assicurarsi se, non valendosi degli occhi e di ogni altro senso, possano elevarsi all'essere in sè e alla verità. In ciò sono necessarie le maggiori precauzioni, per ovviare al male che ora, dice Socrate, si verifica nel campo della dialettica, come dimostra il caso dei figli suppositizi, nei loro rapporti coi supposti genitori e con gli adulatori e i sofisti. Glaucone domanda che cosa abbia a fare ciò con la dialettica; e Socrate spiega, risalendo ai principî che si hanno fin da bambini intorno al giusto e all'onesto, la cui inosservanza addurrà quei fanciulli ad essere ribelli alle leggi da sottomessi che erano, e a non credere in nessuna delle cose in cui prima credevano. È dunque necessaria molta cautela innanzi di porre allo studio della dialettica uomini di trent'anni. Coloro che ad esso si destinano debbono essere nature moderate e salde, e non il primo venuto. Lo studio intenso e assiduo della dialettica richiede molti anni e deve tener dietro ad esso un periodo di prove, per poter constatarne la saldezza dei propositi; si esiga da essi che, vedendo il bene in sè e usandone come di un modello, spendano il resto della vita dopo i cinquant'anni nel rendere migliori lo Stato, i privati e se stessi, ciascuno impiegando la maggior parte del tempo ad attendere allo studio della filosofia; e quando venga la loro volta, si sobbarcheranno alle faccende civili, occupandosene come di cosa necessaria. Dopo la morte saranno degnamente onorati. Tutto ciò s'intende detto anche delle donne, dacchè dovranno avere le stesse mansioni degli uomini. A questo punto Socrate in certo modo ricapitola tutta la trattazione, relativa alla città e all'uomo che le somiglia; e Glaucone chiude dichiarando che l'argomento gli sembra esaurito (XV-XVIII).

514 I. — E ora, ripresi, raffigurati la nostra natura sotto il riguardo della cultura e dell'ignoranza, come somigliante ad un quadro suppergiù cosiffatto. Immaginati che degli uomini stiano in una dimora sotterranea in forma di caverna (1), di cui l'entrata, aperta verso la luce, sia larga quanto tutta

(1) « La célèbre allégorie de la Caverne se rattache étroitement au symbole de la ligne, qui termine le livre précédent. La ligne représente

la bocca della stessa caverna, e che in questa degli uomini stiano sin da bambini con catene ai piedi e al collo; cosicchè non possano muoversi nè guardare altrove, se non dinanzi a sè; giacchè dai ceppi sono impediti di volgere in giro la testa; alle loro spalle brilla la luce d'un fuoco acceso lontano su un'altura; di mezzo tra il fuoco e quei prigionieri c'è una via (1) in salita, e, lungo questa via, figurati un muricciuolo simile a quella specie di steccato che i burattinai interpongono tra loro e gli spettatori, e dall'alto del quale fanno mostra delle loro marionette. b

Me lo figuro, disse.

Ed ora immagina pure che lungo questo muricciuolo passi della gente che porti utensili d'ogni specie, i quali superano l'altezza del muro, nonchè figure d'uomini e d'animali in pietra, in legno, d'ogni sorta e delle forme più svariate, e che in questa folla di portatori ci siano, come suole avvenire, alcuni che parlano tra loro e altri che tacciono. 515

Che strano quadro e che strani prigionieri!, disse.

Però simili a noi, diss'io; giacchè in primo luogo credi tu che costoro e di se stessi e di quelli che son loro accanto abbiano visto altro, fuorchè le ombre proiettate dal fuoco sul fondo della caverna che è di fronte a loro?

Difatti, disse, come potrebbero vedere altro, costretti come sono a tener la testa immobile durante tutta la vita? b

E degli oggetti trasportati? Non bisognerà dire lo stesso?

E come no?

E se potessero discorrere tra loro, non pensi tu che riterrebbero come realtà le ombre degli oggetti che vedrebbero?

Necessariamente.

---

les quatre genres d'objects connaissables dont se compose l'univers. L'allégorie tire de cette division les conséquences relatives à l'éducation. Les connaissances de l'ignorant se bornent aux deux premiers segments, les ὁρατά et les δοξαστά. L'éducation nous élève jusqu'aux νοητά inférieurs; le dialecticien seul atteint les νοητά supérieurs » (CHAMBRY).

(1) Dentro alla caverna.

E se poi questo carcere avesse nel fondo anche un'eco, che cosa avverrebbe? Quando uno di quelli che passano parlasse, pensi tu che quei prigionieri riterrebbero che colui che parla sia un altro, e non l'ombra che passa?

Per Zeus, rispose, quanto a me, non penserei altrimenti.

c Sicchè certo, soggiunsi, costoro riterrebbero che le ombre di quegli oggetti fossero l'unica realtà esistente.

È d'un'assoluta necessità.

Orbene, diss'io, ove essi fossero sciolti dai loro ceppi e guariti della loro stoltezza, rifletti che cosa naturalmente dovrebbe accader loro. Quando qualcuno fosse costretto d'improvviso a levarsi e volgere in giro il collo e camminare e guardare la luce, e nel fare tutte queste cose soffrisse, e per lo sfolgorio fosse incapace di contemplare direttamente

d quegli oggetti, dei quali prima vedeva solo le ombre; che cosa credi tu che egli risponderebbe a chi gli dicesse che prima non vedeva se non cose vane, mentre ora, essendo più vicino alla realtà e avendo lo sguardo rivolto a ciò che più partecipa dell'essere, vede meglio; e, additandogli ciascuno degli oggetti che gli passano davanti, gli domandasse che cosa è, e lo costringesse a rispondere? Non credi tu che egli rimarrebbe perplesso, e riterrebbe che le cose allora vedute fossero più vere di quelle che gli si mostrano ora?

Ben più vere, rispose.

e **II.** — Cosicchè, se lo si costringesse a guardare la luce in sè, i suoi occhi ne soffrirebbero, egli ne rifuggirebbe, e, volgendosi indietro a riguardare quelle cose che può contemplare, stimerebbe che queste sono in realtà più chiare di quelle altre che ora gli si mostrano?

Così è, rispose.

E se poi, ripresi, uno lo strappasse di lì per condurlo a forza su quella via aspra ed erta, senza lasciarlo prima di averlo tratto fin su alla luce del sole; non pensi tu che egli ne soffrirebbe immensamente e si lamenterebbe d'esser tra-

516 scinato in alto, e, quando fosse venuto di fronte alla luce

con gli occhi abbagliati da questo splendore, non sarebbe egli incapace di scorgere perfino qualcuno degli oggetti che ora si dicono veri?

Sarebbe certo incapace, disse, per lo meno a prima vista.

Perchè, credo, dovrebbe abituarcisi, se volesse vedere gli oggetti che sono in alto. E dapprima riguarderebbe assai facilmente le ombre, e dopo nell'acqua le immagini degli uomini e delle altre cose, poi gli oggetti stessi e, quindi, alzando gli occhi verso la luce degli astri e della luna, contemplerebbe di notte più facilmente i corpi celesti e il cielo stesso, anzichè di giorno il sole e lo splendore solare. b

E come no?

E da ultimo, credo, potrebbe guardare il sole, non già una sua immagine nell'acqua o anche in un altro mezzo, ma il sole stesso in sè nella sua propria sede e contemplarlo qual è.

Necessariamente, disse.

E dopo ciò, ragionando, concluderebbe che è proprio il sole che ci dà le stagioni e gli anni e governa tutto quello che esiste (1) nel mondo visibile, ed è in certo modo l'autore di tutte le cose che lui e i compagni vedevano prima. c

È chiaro, disse, che sarà questa la conclusione a cui verrebbe.

E che dunque? Richiamandosi a mente la sua antica dimora e la scienza d'un tempo e i suoi compagni di prigionia, non credi tu che si stimerebbe felice del mutamento e avrebbe compassione di quelli?

Certamente.

E circa gli onori e le lodi, posto che quelli allora se ne attribuissero a vicenda, e alle ricompense per chi vedesse più acutamente gli oggetti che passavano loro davanti, e ricordasse con gran precisione quanti di questi passassero prima e quanti dopo e quanti insieme, e perciò fosse capa- d

(1) Cfr. 'Teeteto' 153 c-d: «(il sole...) fino a quando il moto di rotazione del cielo e del sole continua, tutto esiste e si conserva e tra gli dei e tra gli uomini» (traduzione Martini).

cissimo d'indovinare quello che dovesse giungere prima; credi tu che costui potrebbe ingelosirsene e invidiare quanti tra loro fossero onorati e potenti; o non vorrebbe invece trovarsi nella condizione di Achille secondo Omero, e non preferirebbe piuttosto di servire per mercede presso un altro povero contadino (1) e tollerare qualsiasi cosa piuttosto che avere le opinioni di allora
e e vivere a quel modo?

Per me, disse, credo che vorrebbe tollerare qualsiasi cosa piuttosto che vivere a quel modo.

E, soggiunsi, rifletti anche a questo: se codesto uomo ritornasse dov'era e rioccupasse il posto che aveva, non avrebbe forse gli occhi offuscati di tenebra, venendo d'improvviso dal sole?

E come!, rispose.

E se poi nell'esporre la propria opinione intorno a quelle ombre si trovasse a discuterne con quelli tuttora in ceppi,
517 mentre egli ha la vista ancora offuscata e prima che i suoi occhi si fossero abituati a quella oscurità — e il tempo d'assuefarcisi non potrebbe certo esser breve — non farebbe egli ridere e non si direbbe di lui che per essere salito lassù fosse tornato con gli occhi offesi, e che non valesse la pena neanche di tentare di salire lassù? E chi si provasse a sciogliere quegli uomini e a condurli in alto, se mai potessero averlo nelle mani, non pensi tu che lo ucciderebbero (2) senz'altro?

Ma certo, rispose.

III. — Ebbene, diss'io, mio caro Glaucone, questa
b immagine bisogna applicarla tutta a ciò che si è detto dianzi: il mondo visibile somiglia a quel carcere e la luce di quel fuoco alla potenza del sole; e se supponi che la salita verso l'alto e la contemplazione delle cose di lassù rappresentino l'ascesa dell'anima al mondo intelligibile; non t'in-

(1) *Od.* XI 489-90; cfr. III 386 c.
(2) È evidente l'allusione alla condanna a morte di Socrate.

gannerai sulla mia opinione, perchè è questa appunto che tu desideri di conoscere. Iddio sa se sono nel vero; ma io credo che sia così: che nel mondo intelligibile l'idea del bene sia la più alta e la più difficile a scorgersi, ma che, quando si sia scorta, bisogna concludere che essa è per tutti la causa d'ogni cosa buona e bella; poichè nel mondo visibile ha generato la luce e il signore di questa (1), e nel mondo intelligibile, dov'essa egualmente signoreggia, ha prodotto la verità e l'intelligenza; e che questa idea è quella che deve conoscere chi voglia condursi saggiamente nella vita privata e nella pubblica. c

Sono, disse, anch'io del tuo parere, a quanto posso giudicarne.

Orsù, continuai, sii del mio parere anche in questo, e non meravigliarti che coloro, i quali sono saliti a tanta altezza, non vogliano più occuparsi delle faccende umane; ma che, invece nella loro anima, aspirino senza posa a vivere lassù; giacchè questo, credo, è perfettamente naturale, se, a sua volta, la realtà deve rispondere all'immagine che ne ho tracciata. d

Perfettamente naturale, disse.

E che?, soggiunsi; ti pare poi strano che uno, discendendo da questa divina contemplazione alle miserie terrene, faccia una magra figura e sembri oltremodo ridicolo, se, mentre ha tuttora la vista abbagliata e prima d'assuefarsi abbastanza alle tenebre che lo circondano, si trovi costretto a contendere nei tribunali o altrove intorno alle ombre del giusto o ai simulacri che le ombre proiettano e a disputare intorno alla interpretazione che di codeste cose danno quelli che non hanno mai veduto la giustizia in sè? e

Anche in ciò, disse, non c'è nulla di strano.

Però, ripresi, se uno avesse giudizio ricorderebbe che il turbamento nella vista può esser duplice e per una duplice causa, per il passaggio, cioè, dalla luce alle tenebre e per 518

(1) Ossia il sole.

il passaggio dalle tenebre alla luce; e pensando che questi medesimi effetti si producono anche nell'anima quando ne vedesse alcuna turbata e incapace di discernere qualche cosa, non riderebbe stoltamente, ma cercherebbe di esaminare se essa, perchè venuta da una vita più luminosa, per effetto della insolita novità, si è rabbuiata, o se, perchè b passata da una maggiore ignoranza ad una luce maggiore, è stata sopraffatta da un più splendido sfolgorio; e perciò appunto l'una la stimerebbe felice della sorte e della vita che le sono toccate, e dell'altra sentirebbe compassione; e se pure di questa volesse ridere, il suo riso sarebbe meno ridicolo di quello di cui rideva per l'anima discesa dall'alto e dalla luce.

Ciò che dici, osservò, è perfettamente ragionevole.

IV. — Or dunque, ripresi, se tutto ciò è vero, dobbiamo concluderne quanto segue: che l'educazione non è tale quale certuni pretendono che sia. Questi, credo, affermano, che quand'anche in un'anima non ci sia la conoscenza, essi c possono mettervela, come si metterebbe la vista in occhi ciechi.

Difatti lo affermano, disse.

Mentre invece, diss'io, il nostro ragionamento ci significa che nell'anima di ognuno di noi c'è la facoltà di apprendere e l'organo mediante il quale ciascuno apprende; e che, come un occhio che non sia capace di volgersi dalla oscurità alla luce, se non con tutto il corpo; così quest'organo dell'anima dev'essere stornato con tutta l'anima da ciò che è divenire, fino a che non si renda capace di contemplare l'essere e contemplarlo nella sua parte più luminosa che è, come d affermiamo noi, il bene. O non ti pare?

Ma sì.

L'educazione, dunque, diss'io, è l'arte di produrre questo rivolgimento, e produrlo nel modo più facile e più proficuo, non quella di immettere nell'uomo la facoltà visiva, ma di procurare a chi già possiede la vista, ma è volto male e

non guarda dove dovrebbe, la possibilità di questa conversione.

Difatti così pare, disse.

Ora si può ammettere che per altre qualità, che si dicono proprie dell'anima, avvenga suppergiù ciò che si verifica per quelle del corpo: che in realtà, pur non essendoci prima, possano introdurvisi con l'abitudine e con l'esercizio. Ma e la virtù dell'intendere è, mi pare, qualche cosa che, a preferenza d'ogni altra, partecipa del divino; essa non perde mai il suo potere, ma secondo che s'indirizza in un senso o in un altro, diventa utile e giovevole o, viceversa, inutile e dannosa. O non hai forse ancora avvertito, a proposito 519 di quelli che son detti malvagi, ma abili, con quanta penetrazione la loro povera anima veda e con quanto acume discerna le cose a cui si volge, come quella che non ha debole la vista, ma è costretta di servire alla loro malizia; cosicchè, quanto più nettamente vede, tanto maggiore è il male che opera?

Precisamente, rispose.

Or dunque, diss'io, se l'anima dotata d'un tal potere fosse sin dalla fanciullezza liberata e ripulita intorno intorno di quelle parti, che, congeneri al divenire, connaturandosi con essa per eccesso di cibo, di piaceri e di ghiottonerie, le formano in giro quasi delle concrezioni plumbee (1) che b ne traggono in giù la vista; se, ripeto, liberata di questo peso, fosse volta al vero, anche l'anima di questi medesimi uomini vedrebbe la verità con altrettanta nettezza con quanta vede ora le cose a cui è volta.

È probabile, disse.

E che?, soggiunsi; non è probabile, anzi necessario, dopo le cose dette, che nè quelli che sono incolti e ignari del vero potrebbero mai sopraintendere, come si deve, ad una città, nè quelli che siano lasciati trascorrere unica- c mente negli studî tutta la loro esistenza, gli uni, perchè

---

(1) Un'immagine analoga in X 611 e.

non hanno un ideale nella vita, al quale mirando possano agire sempre come dovrebbero e da privati e da cittadini; gli altri, perchè non vi si sobbarcheranno volentieri, dacchè stimano d'essere trasmigrati tuttora vivi nelle isole dei beati?

È vero, rispose.

Ora spetta a noi, fondatori della repubblica, di costringere le nature meglio dotate ad elevarsi a quella disciplina, d che nel discorso precedente abbiamo definita la più alta, e vedere il bene e ascendere quella difficile via; e poichè, ascesi, abbiano visto sufficientemente il bene, non permettere ad essi ciò che ora si permette loro.

E che è questo?

Il rimanervi, diss'io, e non volerne ridiscendere presso quegl'incatenati, nè partecipare alle fatiche e alle dignità di laggiù, poco o molto che sia il conto che ne se debba fare.

Sicchè, disse, li tratteremo ingiustamente e li obbligheremo a vivere peggio, quando potrebbero meglio.

e **V.** — Ti sei di nuovo dimenticato, mio caro, diss'io, che alla legge non interessa questo: che una sola classe nella città prosperi a scapito d'ogni altra, ma si ingegna di assicurare il benessere a tutto quanto lo Stato, mettendo d'accordo i cittadini mediante la persuasione e la forza, e facendo in guisa che scambievolmente si procurino quei vantaggi, di 520 cui ciascuno di loro è capace d'avvantaggiare il comune; e che, se forma di così fatti cittadini, non lo fa per lasciarli liberi di volgersi ove a ciascuno piaccia, ma per valersene a rinsaldare la compagine dello Stato.

È vero, disse; difatti, lo avevo dimenticato.

Rifletti dunque, Glaucone, che non faremo neanche torto a quelli che tra noi diverranno filosofi, ma addurremo loro dei giusti motivi per costringerli ad aver cura degli altri e b custodirli. Giacchè diremo loro che quelli, i quali nelle altre città divengono filosofi, è ragionevole che non si mescolino

alle beghe della vita politica, dacchè essi vi si formano di loro iniziativa e malgrado il governo di ciascuna città; onde è giusto che chi è venuto su di per se stesso, e non è a nessuno in debito del proprio nutrimento, non sia neppur sollecito di pagarne il prezzo a nessuno; « ma voi altri, invece, noi v'abbiamo formati nell'interesse vostro e dello Stato, per essere, come negli sciami delle api, condottieri e re, e v'abbiamo educati meglio di quelli e più compiutamente, e resi più capaci di occuparvi ad un tempo così di filosofia come di politica. Ciascuno di voi dunque deve a sua volta discendere nella dimora comune e assuefarcisi a contemplare gli oggetti nelle tenebre; perchè assuefacendovi a questo, vedrete assai meglio che quelli di laggiù, e riconoscerete ciascuna immagine, quale sia e di che, per aver visto i veri esemplari della bellezza, della giustizia e del bene. E così noi e voi costituiremo e governeremo la città vigilando e non sognando, come avviene ora nella maggior parte delle città, per colpa di costoro che combattono tra loro per delle ombre e si contendono accanitamente il potere come se fosse un gran bene. Ma la verità, se io non erro, è questa: che quello Stato, nel quale coloro che son chiamati a reggerlo sono men d'ogni altro premurosi d'assumervi il potere; questo è necessariamente meglio governato e più tranquillo, mentre accade il contrario in quegli Stati i cui governanti facciano il contrario ».

c

d

Proprio così, disse.

Ebbene, credi tu che i nostri alunni, udendo queste ragioni, ci disobbediranno e si rifiuteranno di collaborare al governo ciascuno a sua volta, pur vivendo tra loro la maggior parte del tempo nella pura contemplazione del bene?

Impossibile, rispose, giacchè essi sono giusti e noi non prescriviamo loro se non delle cose giuste; ma è indiscutibile che ciascuno di loro si sobbarcherà al potere unicamente come ad un dovere imprescindibile, al contrario di ciò che avviene per i governanti odierni in ogni città.

e

Così è difatti, diss'io, amico mio: se troverai per coloro che sono destinati a governare una condizione di vita migliore di questa, è possibile che la città ti sia ben governata; perchè solo in questa governeranno quelli che davvero son ricchi, non di oro, ma di ciò di cui deve esser ricco l'uomo che aspira alla felicità, voglio dire di virtù e di saviezza; mentre non è invece possibile, se degli straccioni e degli affamati di beni individuali s'impadroniscono delle magistrature, stimando di dover carpire da queste il proprio benessere. Giacchè, divenendo il potere oggetto di contesa, questa guerra domestica ed intestina sarà la rovina loro e dell'intera città.

521

Verissimo, disse.

b Or dunque, seguitai, puoi indicarmi qualche altra condizione di vita che disprezzi le cariche politiche, all'infuori di quella del vero filosofo?

No, per Zeus, rispose.

Ma allora bisogna che non vadano al potere quelli che lo amano appassionatamente; in caso contrario, non mancheranno dei rivali per contrastarglielo.

E come no?

Chi sono dunque coloro che obbligherai a farsi custodi della città, se non quelli che sono i più sapienti circa il modo di governare uno Stato e conoscono altri onori e una vita preferibile alla vita politica?

Non altri, certamente.

c **VI.** — Vuoi dunque che ora esaminiamo per prima cosa questo: in che modo si formino codesti caratteri e per qual via si possa innalzarli alla luce, come di alcuni si dice che dall'Ade fossero stati assunti tra gli dei? (1).

E come non volerlo?, disse.

E in ciò, a quanto pare, non si tratta del capovolgimento d'una piastrella (2), ma del rivolgimento dell'anima da un

(1) È il caso di alcuni eroi, non di tutti quelli della mitologia greca.
(2) Detto proverbiale « cavato da un gioco di fanciulli, che si faceva

giorno tenebroso al giorno vero, ad un'ascesa, cioè, verso l'essere, che è, come lo definiamo, il compito della vera filosofia.

Senza dubbio.

Sicchè ci conviene investigare quale tra le discipline abbia codesto potere?

E come no? d

Ebbene, Glaucone, quale disciplina potrebbe mai trarre in su l'anima dal mondo del divenire a quello dell'essere? E, nel dir questo, io vado riflettendo: non asserivamo noi che costoro, questi nostri filosofi, dovessero, fin da giovani, essere degli atleti di guerra? (1).

Lo asserivamo difatti.

Bisogna dunque che la disciplina che cerchiamo, oltre questo, abbia anche un altro merito.

E quale?

Quello di non essere inutile a de' guerrieri.

Certamente, disse, purchè sia possibile.

Ed è perciò che, ragionandone precedentemente, noi ce li siamo educati nella ginnastica e nella musica. e

È vero, disse.

Ma la ginnastica, credo, s'applica a ciò che nasce e perisce, poichè si occupa di ciò che giova o nuoce al corpo.

Pare.

Sicchè non può essere la disciplina che cerchiamo.

No difatti. 522

Sarà allora la musica come dianzi l'abbiamo esposta?

Ma la musica, rispose, se ti ricordi, era il contrapposto della ginnastica; essa educava i nostri custodi a certe abitudini speciali, infondeva in loro, mediante l'armonia, una

---

coi cocci e in cui uno dei giocatori, stando nel mezzo di due schiere avversarie, lanciava in alto una piastrella, e questa, secondo che ricadeva in un modo o in un altro, indicava quale dei due campi dovesse inseguire e quale sottrarsi all'inseguimento con la fuga » (MARTINI a ' Fedro ' 241 b). — « Platon veut dire que l'éducation n'est pas un jeu sans conséquence, qui se règle au hasard, mais une tâche scientifique lente et laborieuse » (CHAMBRY).

(1) Cfr. IV 422 b: πολέμου ἀθληταί.

certa compostezza di vita, non una scienza e, per mezzo del ritmo, anche una certa euritmia, e per mezzo di tutti i possibili discorsi, favolosi o veraci, talune altre qualità affini alle predette; ma una scienza, che avviasse a qualcosa di b simile a ciò che tu ora cerchi, nella musica non c'era davvero.

Tu me lo rammenti, diss'io, con la maggior esattezza; in essa difatti non c'era nulla di simile. Ma allora, caro Glaucone, quale può essere codesto insegnamento, giacchè le arti ci sono parse, credo, tutte manuali?

E come no? Senonchè allora non so quale scienza rimanga, se scartiamo la musica, la ginnastica e le arti.

Orsù, diss'io, se non possiamo prenderne alcuna fuori di queste, appigliamoci ad una di quelle discipline di carattere generale.

c E sarebbe?

Quella, per esempio, così comune, di cui si servono tutte le arti, i ragionamenti e le scienze, la disciplina che ognuno deve necessariamente apprendere fra le prime.

Ma quale?, domandò.

Quella, risposi, così elementare che distingue l'uno, il due, il tre: insomma l'arte di numerare e di calcolare. O non è forse proprio vero che ogni arte ed ogni scienza è costretta a ricorrervi?

E come!

E per conseguenza, diss'io, anche l'arte della guerra?

È d'assoluta necessità, disse.

Sicchè, ripresi, è un generale davvero ridicolo l'Agamen- d none che in tante occasioni Palamede ci presenta nelle tragedie (1). O non hai posto mente come Palamede, avendo inventato l'aritmetica, pretenda d'aver lui assegnato la disposizione dell'esercito dinanzi ad Ilio e indicato il numero delle navi e tutto il resto, quasi che prima di lui non si fosse

(1) Un dramma *Palamede* composero ciascuno dei tre tragici maggiori. « Era un luogo comune delle tragedie greche far dire a Palamede che Agamennone non s'intendeva di aritmetica » (STALLBAUM). È noto che Palamede, figlio di Nauplio, re d'Eubea, era stato uno degli eroi achei della guerra di Troia.

numerato niente, e lo stesso Agamennone non sapesse, sembra, nemmeno quanti piedi avesse, se è vero che non sapeva addirittura contare? E allora che sorta di generale ti parrà costui?

Un generale di nuovo conio, se ciò fosse vero, disse.

VII. — Un'altra disciplina, dunque, diss'io, porremo come indispensabile ad un guerriero: quella del calcolo e del numero? (1). e

Certo, rispose; essa è la più indispensabile ad un uomo di guerra, per poco che voglia intendersi dell'ordinamento d'un esercito, anzi a chiunque pretenda d'essere un uomo.

E pensi tu di questa scienza, domandai, quel che ne penso io?

Ed è?

Che essa rischia d'essere una di quelle che cerchiamo, di quelle, cioè, atte per loro natura a guidarci verso l'intelligenza, ma di cui nessuno si serve come si dovrebbe, sebbene sia proprio tale da tirarci su verso l'essere. 523

Che cosa vuoi dire?, chiese.

Mi sforzerò, ripresi, di spiegarti meglio il mio pensiero. Rifletti insieme con me a quelle cose che andrò distinguendo come atte, o meno, a condurci alla nostra meta; e tu via via dammi o negami il tuo assenso, affinchè si possa veder meglio se la cosa sta come io me la immagino.

Spiega meglio che cosa vuoi dire, mi domandò.

Voglio dire, risposi, se ci rifletti, che degli oggetti sensibili taluni non invitano punto l'intelligenza ad un esame più profondo, come quelli la cui sensazione è sufficiente a permetterci di giudicarne; laddove altri esigono ad ogni costo un esame da parte della intelligenza, giacchè la sensazione non può giudicarne sanamente. b

(1) Cfr. 'Leggi' VII 817 e sgg., dove medesimamente si parla dell'aritmetica, della geometria e dell'astronomia come materie fondamentali d'insegnamento.

È chiarissimo, disse; tu vuoi certo parlare degli oggetti veduti a distanza e dei dipinti in prospettiva.

Tu, replicai, non hai capito nulla di ciò che voglio dire.

E allora, chiese, di quali oggetti intendi parlare?

Gli oggetti che non invitano a riflettere, diss'io, sono
c quelli che non destano al tempo stesso due impressioni opposte; quanti invece destano questa doppia impressione io li pongo tra quelli che invitano a riflettere; poichè l'impressione che proviamo, da vicino o da lontano che sia, non ci permette di veder chiaro se si tratta d'un oggetto determinato piuttosto che del suo contrario. E intenderai meglio quel che voglio dire dall'esempio che segue. Ecco tre dita: il mignolo, l'anulare, il medio.

Sta bene, disse.

Supponi che io te ne parli come se li vedessi da vicino, ma poi su di essi fa' con me questa osservazione...

E quale?

d Apparenza di dito l'ha, credo, egualmente ciascuno di essi, e sotto questo riguardo l'uno non differisce dall'altro, sia che lo si veda nel mezzo o all'estremo, sia che ci sembri bianco o nero, grosso o sottile, o con qualsiasi altra qualità dello stesso genere. In tutti questi casi l'anima della maggior parte degli uomini non è costretta a chiedere all'intelligenza che cosa sia un dito; giacchè la vista non le significa mai che un dito sia il contrario d'un dito.

Certamente, disse.

Sicchè, ripresi, è naturale che una sensazione simile non sia tale da provocare e destare l'intelligenza.

e Naturalmente.

Ma se invece si tratta della grandezza o della piccolezza delle dita basta forse la vista a giudicarne e le è indifferente se l'uno di essi sia nel mezzo o alla estremità? E così parimenti basta forse il tatto a giudicare della grossezza e della sottigliezza, della mollezza e della durezza loro? E gli altri sensi ci indicano essi con precisione le altre qualità dello stesso genere? O ciascuno di loro non procede forse così:

in primo luogo il senso ordinato a percepire il duro non è anche necessariamente ordinato a percepire il molle, e non annunzia all'anima di sentire allo stesso modo il duro ed il molle? 524

Così è, disse.

Sicchè, soggiunsi, in questi casi l'anima dal canto suo deve per necessità dubitare che cosa mai questo senso le significhi come duro, se poi chiama lo stesso oggetto anche molle? E così nella impressione del leggero e del pesante, che cosa sia leggero e che cosa pesante, se il senso le significa talvolta il pesante come leggero e il leggero come pesante?

Difatti, disse, queste distinzioni riescono difficili per l'anima e richiedono che ci rifletta. b

Sicchè, dissi, è naturale che in questi casi l'anima, chiamando in soccorso l'intelligenza e la riflessione, cerchi di rendersi conto se ciascuna di queste testimonianze si riferisca ad una o a due cose distinte.

E come no?

E quando le appaiono due, ciascuna le parrà una sola e distinta dall'altra?

Certamente.

Se quindi ciascuna è una ed entrambe sono due, l'anima concepirà le due separatamente; poichè cose indistinguibili non le avrebbe concepite come due, ma come una sola.

È ovvio.

E del pari la vista vedeva, diciamo, il grande ed il piccolo, ma non come due cose distinte, sì bene come qualcosa di confuso. Non è così? c

Certo.

E, per chiarirsene, l'intelligenza è stata a sua volta costretta a vedere il grande ed il piccolo non confusi, ma distinti, al contrario di come glieli mostrava il senso.

È vero.

Di qui dunque c'è venuta dapprima l'idea di domandarci che cosa sia il grande e che cosa il piccolo.

Precisamente.

E così abbiamo chiamato l'una cosa intelligibile e l'altra visibile.

d Giustissimo, disse.

VIII. — Ed è perciò che poc'anzi volevo dire che di codeste cose le une invitano la mente a riflettere, le altre no, ponendo tra le prime quelle che producono sul senso contemporaneamente due impressioni contrarie, e tra le seconde, tutte quelle che non si presentano come tali.

Ora intendo, disse, e mi pare che sia così.

E che dunque? Il numero e l'unità (1) a quale di queste due classi li assegni?

Non saprei, rispose.

Ma cerca, ripresi, di desumerlo da quel che si è detto. Se l'unità si vede quale è o si percepisce con sufficiente chiarezza mediante qualche altro senso, essa, come dicevamo del

e dito, non ci spingerà verso l'essere; ma se insieme con l'unità si vede sempre un suo contrapposto, sicchè non ci sembri piuttosto unità che un suo contrario, allora è indispensabile che qualcuno ne giudichi; e l'anima in tal caso sarà costretta a dubitare e indagare, mettendo in moto la propria intelligenza, e a domandarsi che cosa è l'uno in sè, ed è così

525 che la percezione dell'unità sarà di quelle che spingono e volgono l'anima alla contemplazione dell'essere.

Ma certo, disse, la vista dell'unità produce soprattutto codesto effetto; giacchè la stessa cosa noi la vediamo ad un tempo e come unità e come molteplicità infinita.

Sicchè, diss'io, se ciò si verifica per l'unità, si verificherà egualmente per tutto quanto il numero?

E come no?

Ma pure tutto il calcolo e l'aritmetica (2) hanno per oggetto il numero.

---

(1) « L'*uno* nell'antica aritmetica greca non era considerato come un numero, perchè il numero era concepito come un aggregato di unità » (Zuretti).

(2) « I matematici greci distinguevano fra ἀριθμητική 'la scienza dei numeri' e λογιστική 'l'arte del calcolo' » (Adam).

Precisamente.

Ed ecco, pare, due scienze che conducono alla verità. b

Perfettamente.

Sarebbero dunque, come pare, quelle che cerchiamo; giacchè al guerriero è necessario impararle per disporre le schiere in campo, e al filosofo per sottrarsi al mondo sensibile ed elevarsi a quello dell'essere, sotto pena di non poter divenire mai un abile calcolatore.

Così è, disse.

Ora il nostro custode si trova d'essere ad un tempo guerriero e filosofo.

Ebbene?

Sarà perciò conveniente, Glaucone, di rendere obbligatoria questa conoscenza, e persuadere quelli, che nella città dovranno coprire i più alti ufficî, di dedicarsi al calcolo e c studiarlo non superficialmente, ma fino a. pe. venire con la pura intelligenza a contemplare la natura dei numeri, non già come i commercianti e i bottegai per servirsene a comperare e a vendere, ma in vista della guerra, e per facilitare all'anima stessa la possibilità di volgersi dal mondo sensibile alla verità ed all'essenza.

Dici benissimo, disse.

E certo, ripresi, poichè si parla di questa scienza del d calcolo, io rifletto pure quanto sia bella e per quante ragioni utile al nostro proposito, allorchè uno vi attenda per conoscerla davvero, e non per usarla da bottegaio.

E perchè?, chiese.

Per quel che or ora dicevamo, per quel suo potere di trarre in alto l'anima e costringerla a ragionare dei numeri in sè, senza permettere in nessun modo che per discorrerne uno ci metta sott'occhi de' numeri, che abbiano per l'anima un'esistenza visibile o tangibile. Giacchè tu sai, credo, come quelli i quali son valenti in questa disciplina, ove alcuno si provi a dividere col ragionamento l'unità in sè, ne ridono e e non lo ammettono; ma se tu la sbriccioli, essi la moltiplicano,

temendo che l'unità cessi di parere unità, ma un insieme di molte parti.

Ciò che dici è verissimo, rispose.

Ebbene, Glaucone, che ne pensi se uno li interrogasse

526 così: « O valentuomini, di quali numeri intendete ragionare? Non forse di quelli in cui si trova l'unità richiesta da voi, eguale ad ogni altra, non differente nemmeno d'un tantino e non avente in sè nessuna parte? », che cosa credi tu che risponderebbero?

Secondo me, risponderebbero che intendono parlare di quei numeri, che si possono concepire soltanto col pensiero e non maneggiare altrimenti.

Vedi dunque, diss'io, mio caro, che non possiamo asso-

b lutamente trascurare questa scienza, poichè è manifesto che essa costringe l'anima a servirsi della pura intelligenza per attingere la pura verità?

Certo, disse; e lo fa assai bene.

E che? Non hai tu già osservato come quelli, che per natura sono atti a calcolare, si mostrano naturalmente acuti in tutte, sto per dire, le discipline, mentre i torpidi d'ingegno, quando siano educati ed allenati a questo studio, se anche non se ne giovano in altro, tutti divengono sempre, per lo meno, più acuti d'ingegno che non fossero prima?

Così è, disse.

c E, a parer mio, tra le discipline che procurano maggior travaglio a chi le apprenda e le coltivi, non ne troverai neppur molte che ne diano quanto questa.

Senza dubbio.

Sicchè, per tutte codeste ragioni, questa disciplina non bisogna trascurarla, ma educare in essa quelli che sono davvero per natura eccellenti.

Sono del tuo parere, disse.

IX. — Questa dunque mettiamola per prima, e per seconda guardiamo a quella che vi è connessa, se mai ci conviene.

E quale? Vuoi forse, disse, accennare alla geometria?

Proprio a questa, diss'io.

Per quanto almeno si riferisce, egli soggiunse, alle operazioni guerresche, è evidente che ci conviene, giacchè e nel porre gli accampamenti e nell'occupare certe posizioni e nell'ammassare o spiegare le truppe, come in tutte le altre formazioni che può assumere un esercito in battaglia o in marcia; un generale esperto di geometria sarà in miglior condizione di chi la ignora. d

Veramente, diss'io, per questo basterebbe anche una cognizione elementare di geometria e di calcolo. Bisogna però esaminare se la parte maggiore e più alta di essa scienza non tenda in qualche modo a quest'altro fine: a permetterci, intendo, di scorgere più facilmente l'idea del bene. E, secondo me, tende a tal fine tutto ciò che costringe l'anima a volgere lo sguardo verso quel luogo ov'è l'essere tra tutti gli altri sovranamente felice, che l'anima deve contemplare ad ogni costo. e

Hai proprio ragione, disse.

E però, se questa scienza costringe l'anima a contemplare l'essere, essa fa per noi; ma se non va oltre il divenire, non fa per noi.

Possiamo affermarlo.

Orbene, diss'io, tutti quelli che sanno, e sia pur poco, di geometria, non contesteranno certo che il fine di questa scienza è ben diverso da ciò che ne dicono quelli che la maneggiano. 527

E come?, disse.

Costoro ne parlano in modo da far ridere, conformandosi alle necessità quotidiane; giacchè ne ragionano sempre da gente pratica e per un fine pratico; discorrono di fare dei quadrati, di costruire su una data linea, d'aggiungere e così via dicendo; laddove forse tutta questa scienza non si propone per fine, se non di acquistare la conoscenza. b

Proprio così, disse.

E allora bisogna convenire anche di questo?

E di che?

Che questa scienza si propone di acquistare la conoscenza di ciò che sempre è, non di ciò che ora nasce e ora perisce.

Bisogna convenirne, disse; perchè la cognizione geometrica è cognizione di ciò che sempre è.

Essa dunque, mio nobile amico, attirerà l'anima verso la verità e farà sì che uno spirito filosofico volga in alto quella facoltà, che noi ora indebitamente applichiamo alle cose di quaggiù.

E lo fa col maggior vigore possibile, disse.

c Bisogna dunque, ripresi, imporre soprattutto, per quanto si può, che i cittadini del nostro Stato perfetto non trascurino in nessun modo lo studio della geometria, perchè anche i vantaggi secondarî non sono insignificanti.

E quali?, chiese.

Quelli che tu hai enumerati, risposi, quelli relativi alla guerra, e così pure quelli di far comprendere meglio le altre discipline; perchè sappiamo, credo, che sotto questo riguardo c'è una differenza enorme tra chi sa di geometria e chi la ignora.

Enorme certo, per Zeus, disse.

Questa dunque è la seconda scienza che imporremo ai giovani?

Per l'appunto, disse.

d X. — E che poi? Come terza non vi aggiungeremo anche l'astronomia? O non credi?

Ma sì, rispose, perchè l'avere una cognizione abbastanza esatta delle stagioni, dei mesi e degli anni non si addice soltanto all'agricoltore e al nocchiero, ma anche, e non meno, a un uomo di guerra.

Sei divertente davvero, diss'io; perchè hai l'aria di temere che il volgo non ti rimproveri di prescrivere delle discipline inutili. Ed è cosa di non lieve momento, ma difficile da persuadere, che nello studio di queste discipline

si purifica e si ravviva un organo spirituale di ciascun uomo, e deperisce e perde la vista per effetto delle altre occupazioni, ma che merita d'esser conservato più di diecimila occhi; giacchè soltanto per mezzo di esso si vede la verità. A coloro dunque che dividono questa opinione parrà che parli meravigliosamente bene; ma quanti non la sentono a codesto modo, naturalmente riterranno che tu non parli da senno; giacchè in questa scienza non vedono nessun'altra utilità degna di considerazione. Guarda perciò con quale delle due classi di persone intendi ragionare? Anzi non volgerti nè agli uni, nè agli altri, ma ragiona soprattutto nel tuo interesse, senza provare nemmeno invidia per gli altri, ove ci sia chi possa giovarsi dei tuoi ragionamenti. 528

Preferisco, rispose, di parlare soprattutto per me, e interrogarmi e rispondere.

Ritorna dunque sui tuoi passi, diss'io; giacchè poc'anzi non abbiamo preso in esame la scienza che fa seguito alla geometria.

E perchè?, chiese.

Perchè, risposi, subito dopo le superficie siamo passati all'esame dei solidi in moto, prima di considerarli in loro stessi; mentre sarebbe stato logico che dopo i corpi di due dimensioni noi avessimo preso in esame i solidi che ne hanno tre, e questi sono il cubo e gli altri che partecipano di profondità (1). b

Così è, disse. Senonchè, Socrate, mi pare che questa scienza non si sia ancora scoperta.

Difatti, ripresi, e ciò per due ragioni: in primo luogo, perchè, non essendoci nessuna città che abbia in pregio un tale studio, le ricerche relative, difficili per sè, sono condotte fiaccamente; e poi perchè agl'indagatori occorre una guida senza la quale i loro tentativi sono vani. Ora, oltre che è difficile che questa guida si trovi, pure quand'anche

---

(1) Cioè la stereometria, tra' cui problemi il più famoso era, al tempo di Platone, quello della duplicazione del cubo o 'problema delio'; cfr. LORIA, *Le scienze esatte nell'antica Grecia* (Milano, 1914²), pp. 76-78.

si trovasse, nello stato presente delle cose, quelli che hanno disposizione per tali ricerche, pieni come sono di presun-
c zione, non vorrebbero dargli retta; ma se tutta la città concorresse con questo direttore ad onorare uno studio simile, quelli che sono atti a codeste ricerche non si rifiuterebbero di dargli retta; e le indagini, condotte con assiduità e rigore, riuscirebbero a buon fine, visto che anche ora, benchè vilipese e trattate in modo incompiuto dai più, come da quelli che vi attendono senza rendersi conto della loro reale utilità, pure a dispetto di tutti questi ostacoli, in virtù d'una loro imperiosa attrattiva, progrediscono e non è meraviglia che si facciano strada.

d Certo, disse, esse hanno un'attrattiva eccezionale. Senonchè spiegami con più chiarezza ciò che or ora dicevi. Tu, credo, dapprima ponevi la geometria che è studio delle superficie.

Sì, diss'io.

E poi, riprese, subito dopo questa, l'astronomia; ma in seguito sei tornato sui tuoi passi.

Gli è, dissi, che per la smania di sbrigarmi di tutto in fretta finisco per andare a rilento. Difatti avrei dovuto passare subito allo studio della dimensione di profondità, ma poichè su ciò non s'è detto ancora nulla di serio, l'ho sal-
e tata, e dopo la geometria ho parlato dell'astronomia che tratta dei solidi in movimento.

Hai ragione, disse.

Poniamo dunque, diss'io, come quarto lo studio dell'astronomia, supponendo, che la scienza che ora abbiamo tralasciata, esisterà quando lo Stato dovrà occuparsene.

Naturalmente, disse. E poichè tu, Sòcrate, poc'anzi m'hai rimproverato di lodare l'astronomia alla maniera comune, voglio ora lodarla come tu desideri; perchè mi
529 pare a tutti evidente che essa costringa l'anima a guardare in su e, allontanandola dalle cose terrene, la conduca in alto.

Forse, diss'io, evidente a tutti fuorchè a me; giacchè io non penso così.

Ma come?, disse.

Io penso che, come la trattano quelli che la elevano a filosofia, essa ci fa addirittura guardare in basso.

Che vuoi dire?, chiese.

Non manca, mi pare, di nobiltà, risposi, il concetto che ti sei fatto da te di ciò che è la conoscenza delle cose di lassù; giacchè tu mostri di credere che, se qualcuno, levando b il capo per contemplare gli ornamenti che sono nel soffitto, riuscisse a farsene una certa idea, potrebbe ottenerla solo con l'intelligenza, ma non con gli occhi; e forse tu pensi bene, e lo sciocco son io. Io infatti, per conto mio, non posso riconoscere ad altra scienza il potere di far sì che l'anima guardi in su, se non a quella che s'occupa dell'essere e dell'invisibile; e se mai uno, sia che guardi in su a bocca aperta o in giù a bocca chiusa, tenti d'apprendere qualche cosa sensibile; io, per me, affermo che costui non ha imparato nulla — perchè non ha punto la scienza di siffatte cose — nè la sua anima guarda in alto, ma in basso, quand'anche c l'apprenda nuotando sul dorso, in terra o in mare.

XI. — Eccomi, disse, punito come merito; e mi hai rimproverato a ragione. Ma come, secondo te, si dovrebbe studiare l'astronomia altrimenti da ciò che si fa ora, se si vuole apprenderla così da servire al nostro scopo?

Ti dirò, risposi. Questi ricami celesti — alludo alle costellazioni — sebbene ricamati in una stoffa visibile, bisogna certo stimarli bellissimi e ritenerli per i più perfetti d tra quelli congeneri, ma tuttavia molto inferiori alle vere costellazioni e a quei movimenti, seguendo i quali la velocità vera e la vera lentezza, secondo il vero numero e in tutte le vere figure, si muovono l'una rispetto all'altra insieme con le cose che sono in esse; e queste son cose che si possono apprendere con la ragione e l'intelligenza, ma non con la vista. O tu pensi diversamente?

Oh! no, disse.

Sicchè, ripresi, di codesti ornamenti celesti bisogna ser-

virsi come d'esemplari per attingere la conoscenza delle cose invisibili, così come farebbe chi avesse sott'occhio dei
e disegni di Dedalo (1) o di qualche altro artista o disegnatore tracciati ed elaborati con arte squisita. Vedendoli un geometra li giudicherebbe, credo, di fattura eccellente, ma troverebbe ridicolo di studiarli seriamente per apprendervi la verità sui rapporti o dell'eguale o del doppio o di qualunque altra proporzione.

530 E come non sarebbe ridicolo?, disse.

Orbene, soggiunsi, non credi che il vero astronomo si troverà nella stessa condizione osservando le rivoluzioni degli astri? Egli riterrà certamente che siffatte cose, come si potevano costituire nel miglior modo possibile, così siano state costituite dall'artefice del cielo, e, del pari, il cielo stesso e tutto ciò che contiene; ma il rapporto della notte col giorno e dei giorni e delle notti col mese e del mese con
b l'anno e degli altri astri con questi e tra loro, non stimerà egli, secondo te, un inetto chi ritenesse che queste cose si generino sempre allo stesso modo e non subiscano alcuna variazione, sebbene siano corporee e visibili; e pretendesse di volervi, ad ogni costo, attingere la verità?

Così pare a me pure, disse, udendo ora le tue parole.

È dunque, ripresi, ponendoci dei problemi che studieremo l'astronomia come la geometria, e non ci fermeremo
c ai fenomeni celesti, se, occupandoci d'astronomia, vogliamo rendere da inutile utile la parte che è di sua natura intelligente nell'anima.

Cospetto!, esclamò; con le tue esigenze tu rendi ben più difficile, che non sia ora, lo studio dell'astronomia.

Eppure io credo, dissi, che dovremo imporre lo stesso metodo anche nello studio delle altre discipline, se la nostra opera di legislatori deve riuscire proficua.

---

(1) Il più celebre architetto e statuario dell'età eroica greca, costruttore del labirinto di Creta; fu il primo, dicevasi, che scolpì statue con gli occhi aperti e braccia disciolte. Gli vennero attribuite varie invenzioni.

XII. — Ma puoi tu anche suggerirmi qualche altra scienza che faccia al caso nostro?

Così ora, su due piedi, non posso, rispose.

Tuttavia, ripresi, il moto, a parer mio, non presenta un'unica forma, ma parecchie. Un dotto potrebbe forse indicarle tutte; quelle però note anche a noi sono due. d

E quali?

Oltre questa, diss'io, a cui ho accennato, ce n'è un'altra che le fa riscontro.

Ed è?

Parrebbe, ripresi, che gli occhi siano stati fatti per l'astronomia, come gli orecchi per il moto armonico, e che queste due scienze siano sorelle tra loro, a quanto affermano i Pitagorici e noi, Glaucone, ammettiamo. O non ti pare?

Certo, rispose.

Sicchè, diss'io, poichè il compito è grave, sentiremo da loro come discorrano di questo ed anche, se mai, di qualche altra cosa; ma, comunque, noi ci atterremo al nostro principio. e

E quale?

Che coloro che saranno i nostri alunni non tentino di apprendere nulla che resti imperfetto e non raggiunga sempre lo scopo che devono raggiungere tutte le nostre conoscenze, come testè dicevamo a proposito dell'astronomia. O non sai tu che anche l'armonia è trattata presso a poco nello stesso modo? Giacchè anche i musicisti, restringendosi a misurare tra loro accordi e toni sensibili all'orecchio, si travagliano, come gli astronomi, in un'opera vana. 531

Sì, per gli dei, rispose, ed anche in modo ridicolo (1), parlando di non so quali gamme diatoniche; e, accostando gli orecchi come per sorprendere il suono da vicino, gli uni affermano di udire per dippiù un tono intermedio, che

(1) « Socrate aveva parlato della dottrina musicale dei Pitagorici, ma Glaucone intende dei musici empirici » (FRACCAROLI).

sarebbe il più piccolo intervallo e quello che deve servire di misura; laddove gli altri obiettano che anche questo non è dissimile dai precedenti; ma gli uni e gli altri non fanno b che anteporre gli orecchi all'intelligenza.

Tu, diss'io, alludi a quei nostri bravi suonatori che non lasciano mai in pace le corde e le tormentano, torcendole sui bischeri. Ma per non dilungarmi su questa immagine col ricordare i loro colpi di plettro e le loro accuse alle corde o sul rifiuto di queste di prestarsi ad un dato suono o sulla loro improntitudine nell'esagerarlo; io desisto, e dichiaro che non intendo parlare di costoro, ma di quelli che dicevamo or ora di volere interrogare sull'armonia. Questi infatti si regolano proprio come gli astronomi, perchè cer- c cano dei numeri in questi accordi sensibili all'udito, ma non risalgono ai problemi, non risalgono ad indagare quali numeri siano armonici e quali no e perchè questa differenza tra loro.

Tu parli, disse, d'una indagine trascendente.

Ma utile però, replicai, alla investigazione del bello e del bene, ma inutile, se fatta con un altro scopo.

È verosimile, disse.

XIII. — E per me, penso, soggiunsi, che se lo studio d di tutte queste scienze, che abbiamo passate a rassegna, è fatto in guisa da condurci ad intendere la comunanza e la parentela reciproca tra loro, e si colgono le ragioni per le quali sono intimamente connesse; allora la loro trattazione ci porterà alla meta a cui c'indirizziamo, e non costituirà una fatica vana; in caso contrario, avremo lavorato inutilmente.

Anch'io, disse, indovino che è così. Ma è un lavoro lungo e grave quello di cui parli, Socrate.

Parli, diss'io, del preludio, o di che altro? Non sappiamo forse che tutto ciò non è se non il preludio al n ó m o s (1),

---

(1) Fra' molti altri significati (relativi al diritto, alla religione, alla morale tradizionale, alla consuetudine, in breve a tutto ciò che general-

alla melodia, che dobbiamo imparare? Giacchè io penso che non tutti coloro che sono abili in queste materie ti sembrino dei dialettici. e

Oh! no, per Zeus, rispose; ma solo pochi tra quelli in cui mi sono imbattuto.

Ma allora, ripresi, quanti non possano nè dare, nè render ragione pare a te che sappiano mai nulla di ciò che, a nostro avviso, dovrebbero sapere?

Nemmeno questo, rispose.

E non è, dissi, Glaucone, questa appunto la melodia affidata per l'esecuzione alla dialettica? Perchè sebbene 532 sia intelligibile, essa può tuttavia essere imitata dalla facoltà visiva, allorchè questa, come dicevamo, dapprima si prova a guardare gli esseri viventi in sè (1), poi gli astri in sè e da ultimo il sole in sè. Così anche, allorchè uno con la dialettica senza punto il concorso dei sensi, mediante la semplice ragione, cerca di sollevarsi alla cognizione di ciascun ente in sè, e non desiste prima d'avere appreso con l'intelletto di per sè ciò che è il bene in sè; allora egli giunge b alla compiuta contemplazione dell'intelligibile, come quel tale alla contemplazione del visibile.

Proprio così, disse.

E che dunque? Non chiami tu dialettico questo procedimento?

E come no?

E certo, diss'io, la liberazione di quei prigionieri dai ceppi e la loro conversione dalle ombre verso i simulacri e la luce, e quivi la loro, tuttora persistente, incapacità di guardare gli esseri viventi e le piante e la luce del sole, e c la possibilità di contemplare, riflesse in acqua, le immagini divine e le ombre di esseri reali, e non più ombre di simulacri, proiettate da quell'altra luce che si scambiava per il

---

mente si riconosceva come norma di vita morale e civile) la parola νόμος 'legge', aveva anche quello di 'melodia', appunto come qui, e in genere di 'modo' o 'tono musicale'.

(1) E non le loro ombre che si vedevano nella caverna.

sole: tale appunto è il potere che ha l'assiduo studio di tutte queste arti passate a rassegna: il potere, cioè, di elevare la parte più nobile dell'anima alla contemplazione dell'essere migliore che ci sia nel mondo dell'essere, come prima s'è visto il più penetrante degli organi corporei (1) innalzarsi alla contemplazione di ciò che c'è di più luminoso (2) nel
d mondo materiale e visibile.

Io, disse, consento con te in questa opinione. Tuttavia a me pare che se l'accoglierla senza restrizioni è difficile, sia difficile d'altro lato anche il rigettarla. Nondimeno, poichè son cose che non si devono udire ora soltanto, ma si dovrà ritornarci su più volte, ammettiamo pure che siano così come ora s'è detto, e passiamo a quel n ó m o s e discorriamone più dettagliatamente, come abbiamo discorso
e del preludio. Dimmi dunque in che consista il potere della dialettica, in quante forme si distingua, e quali siano le sue vie; perchè queste già, come pare, devono essere quelle che conducono alla conoscenza del bene in sè, dove chi ci pervenga può trovare come un riposo dalla via ed un termine del cammino.

Tu, diss'io, caro Glaucone, non potresti più seguirmi
533 fin là, poichè da parte mia certo non manco di buona volontà; nè vedresti allora un'immagine di ciò a cui accennavo, un'immagine, cioè, del bene, ma il vero bene, quale almeno a me pare; se poi esso è realmente tale o no, non è ancora il momento di affermarlo; ma che vedremmo qualcosa che vi somiglia da vicino, questo, sì, che possiamo affermarlo. O non credi?

E come no?

E così pure che solo il potere della dialettica può chiarirlo a chi è esperto delle discipline or ora passate a rassegna, mentre per ogni altra via è impossibile?

Anche questo, disse, si può affermarlo.

b Ecco almeno, diss'io, un punto che nessuno contesterà

(1) L'occhio.
(2) Il sole.

che non c'è nessun'altra via per cercar di comprendere in ogni campo l'essenza di ciascuna cosa. In genere, tutte le altre arti non si occupano che delle opinioni e dei gusti degli uomini, o non sono volte che alla produzione, alla fabbricazione o anche alla conservazione dei prodotti naturali e artificiali. Ma le altre discipline che, come dicevamo, attingono qualcosa dell'essere: la geometria, cioè, e le scienze affini, noi vediamo che circa l'essere non fanno che sogni, ma che ad occhi aperti non possono vederlo finchè si attengano ad ipotesi che non osano toccare, visto che non sono in grado di renderne ragione. E in effetti chi pone come principio ciò che non conosce, e con ciò che non conosce intreccia conclusioni e proposizioni intermedie; che via gli rimane perchè gli diventi scienza una cosiffatta serie di deduzioni, per quanto concordi tra loro? c

Non ce n'è alcuna, rispose.

XIV. — Dunque non c'è, diss'io, se non il metodo dialettico che, superando le ipotesi, si eleva al principio in sè per fissarlo saldamente e ritraendo a poco a poco l'occhio dell'anima da quella, dirò così, melma barbarica in cui è sommerso, lo conduce su in alto, servendosi in ciò del sussidio e del ministero delle arti che si son passate a rassegna. A queste arti noi più volte abbiamo dato il nome di scienze per attenerci all'uso comune, sebbene meritino un altro nome, più perspicuo che quello di opinione, ma più oscuro che quello di scienza. Prima (1), se mal non ricordo, l'abbiamo definita c o n o s c e n z a r a g i o n a t a ; senonchè non val la pena, mi pare, d'indugiarsi a discutere d'un nome, quando si hanno, come è il caso nostro, tante altre cose importanti da esaminare. d e

No davvero, disse.

Ma ⟨ basterà ⟩ poi dire quel nome per spiegare con chiarezza ciò che si verifica nell'anima?

(1) Cfr. VI 511 e.

⟨Sì⟩.

Basterà dunque, diss'io, chiamare, come già si è fatto, la prima sezione del conoscere scienza, la seconda 534 conoscenza ragionata, la terza fede e la quarta congettura, comprendere il gruppo delle due ultime sotto il nome di opinione, e quello delle due prime sotto il nome di intelligenza, e concluderne che l'opinione si occupa del divenire, l'intelligenza dell'essere, e come l'essere sta al divenire, così l'intelligenza sta all'opinione; e come l'intelligenza all'opinione, così la scienza sta alla fede e la conoscenza ragionata alla congettura. E questa duplice corrispondenza e divisione di ciascuna delle due specie, l'opinione e l'intelligibile, come le ragioni su cui si fondano, lasciamole da parte, Glaucone, affinchè non ci avviluppino in indagini assai più complicate delle precedenti.

b Ma sì, disse, per quanto posso seguirti, le altre cose che hai dette le approvo anch'io.

E chiami anche tu dialettico quel ragionamento che apprenda l'essere di ciascuna cosa? E chi non sia capace di ciò, non dirai tu che in quanto non può render ragione di qualche cosa nè a se stesso nè ad un altro, in tanto appunto manca d'intelligenza?

E come negarlo?, rispose.

Sicchè anche del bene si può dire altrettanto. Chi non possa definirne col ragionamento l'idea, distinguendola da c tutte le altre; e, aprendosi per forza, come in una battaglia, un varco attraverso tutte le obiezioni, sollecito a dar le prove di quel che sia una tale idea, non secondo l'opinione, ma secondo la realtà, non proceda in tutti questi casi con un ragionamento inconfutabile; d'un uomo siffatto tu dirai che non conosce nè il bene in sè nè qualsiasi altro bene; ma che, se pure ne attinge una qualche parvenza, l'attinge con l'opinione e non con la scienza; e che, mentre trascorre questa vita sognando e dormendo, prima

di destarsi in questo mondo, andrà ad addormentarsi definitivamente nell'Ade. d

Ma sì, per Zeus, diss'egli, è proprio ciò che affermeremo altamente.

Senonchè codesti tuoi figliuoli, che ora allevi e educhi a parole, se mai dovessi allevarli di fatto, non permetteresti, io credo, che irrazionali, come certe linee in geometria, chiamati al governo della città, fossero arbitri dei suoi vitali interessi.

No davvero, rispose.

Ma disporrai per legge che s'informino soprattutto ad un genere di educazione, per cui siano in grado d'interrogare e rispondere come più saggiamente è possibile? e

È ciò, disse, che disporrò per legge, conformandomi al tuo parere.

Sicchè, diss'io, tu pensi che la dialettica, come un coronamento, sovrasti alle altre scienze, e nessun'altra abbia diritto di sovrapporsi ad essa, ma che si sia così esaurito l'esame delle scienze?

A me almeno così pare, disse. 535

XV. — Ti resta dunque, diss'io, da vedere a chi imporremo l'apprendimento di queste scienze e in che modo.

Evidentemente, disse.

Ebbene, ti ricordi quali siano i governanti che abbiamo scelti in una prima scelta? (1).

E come no?, rispose.

Pensa dunque che sotto ogni altro riguardo bisogna scegliere quelle nature di uomini che dicevamo: che, cioè, si dovessero preferire i più saldi, i più coraggiosi e, possibilmente, i più belli. Senonchè occorre per giunta cercarli non solo d'indole generosa e virile, ma dotati ancora di disposizioni naturali rispondenti all'educazione che ci proponiamo di dar loro. b

---

(1) Cfr. III 412 b sgg.

E quali sono, a parer tuo, codeste disposizioni?

Bisogna, mio caro, replicai, che abbiano acume per siffatti studî e facilità di apprendere; perchè in effetti gli animi si avviliscono ben più nelle difficoltà delle scienze che nelle fatiche del corpo; poichè quel travaglio è proprio dell'anima e non è punto risentito dal corpo.

È vero, disse.

E bisogna altresì che abbiano memoria tenace, instan- c cabilità nella fatica e trasporto per il lavoro, sotto qualunque forma. O come credi tu che un uomo voglia sobbarcarsi ad un lavoro materiale e ad un tempo persistere sino alla fine nello studio e nella meditazione d'insegnamenti così difficili?

Non vorrà certo, rispose, ove non sia d'una tempra eccellente.

L'errore odierno, dunque, e il presente discredito della filosofia è nato, come anche prima dicevo (1), da questo: che di lei non si occupano se non persone indegne; laddove se ne dovrebbero occupare soltanto degli uomini ben nati, e non già degli spiriti bastardi.

E come?, domandò.

d In primo luogo, ripresi, chi dovrà occuparsene non dev'essere zoppo nell'amore della fatica, cioè mezzo laborioso e mezzo infingardo. Ora questo avviene quando uno ami la ginnastica, la caccia e tutti gli esercizî fisici, e non ami la scienza, la conversazione e le ricerche, anzi abbia una decisa avversione per tutta questa sorta di lavoro. Ma zoppo non è meno colui nel quale l'amore per la fatica abbia preso la direzione affatto contraria.

Niente di più vero, disse.

Cosicchè, diss'io, anche rispetto alla verità per la stessa ragione noi riterremo monca quell'anima che, mentre odia e la menzogna volontaria e non la tollera e si duole oltremodo se gli altri mentiscono; sopporti poi facilmente la menzogna

(1) Cfr. VI 495 c, 496 a.

involontaria, e, convinta d'ignoranza, non se ne addolori, ma si ravvoltoli nell'ignoranza come un porco (1) nel brago?

Proprio così, rispose. 536

E rispetto alla temperanza, diss'io, al coraggio, alla grandezza d'animo e alle altre forme della virtù, non bisogna esser meno accorti nel distinguere lo spirito bastardo dall'uomo ben nato. Poichè quando alcuni, individui o città non importa, non sappiano distinguere all'occorrenza, sia che abbiano bisogno d'amici sia che di governanti, senza avvedersene si affideranno a spiriti zoppi e bastardi.

Purtroppo è così, disse.

Perciò, diss'io, noi dobbiamo star bene in guardia contro b tutti questi pericoli; chè, se porteremo ed educheremo ad una disciplina così difficile e a così difficili esercizi degli uomini perfettamente sani di corpo e di mente, la giustizia stessa non potrà rimproverarci, e noi salveremo la città e la costituzione; ma se adduciamo a siffatti studi degli uomini di altra tempra, noi faremo il pretto contrario, e copriremo la filosofia d'un ridicolo anche maggiore.

E sarebbe davvero vergognoso, disse.

Senza dubbio, ripresi. Senonchè, pare che io stesso anche in questo momento mi esponga in qualche modo al ridicolo.

E perchè?, chiese.

Perchè dimenticavo, diss'io, che questo non è che un gioco, e parlavo con una vivacità eccessiva. Giacchè, mentre c parlavo, ho guardato alla filosofia; e, vedutala indegnamente vituperata, mi son sentito offeso, e, montato in collera, ho reagito più aspramente del necessario contro quelli che ne sono causa.

Ma no, per Zeus, disse, per quel che me n'è parso a udirti.

Non però, replicai, per quel che ne pare a me che ho

(1) Il porco era per i Greci il simbolo dell'ignoranza. Di cosa oltremodo facile dicevano: «la potrebbe conoscere un cane od un porco».

parlato. Comunque, non dimentichiamo che nella prima scelta noi sceglievamo dei vecchi (1), e qui invece non d c'è posto per loro; giacchè non bisogna prestar fede a Solone che un uomo invecchiando possa imparare molte cose; per un vecchio sarebbe più facile d'imparare a correre. Sono i giovani quelli che possono sopportare delle fatiche grandi e molteplici.

Certo, rispose.

XVI. — Sono dunque i fanciulli quelli ai quali bisogna proporre lo studio dell'aritmetica, della geometria e delle altre scienze che servono di preparazione alla dialettica, senza però dare a quest'insegnamento la forma di costrizione.

E perchè?

e Perchè, dissi, nessuna scienza l'uomo libero deve imparare da schiavo. Difatti le fatiche del corpo, quand'anche imposte per forza, non nuocciono al corpo; ma nell'anima nessuna disciplina imposta con la forza vi rimane durevolmente.

È vero, disse.

E però, ripresi, mio eccellente amico, farai in modo che pe' ragazzi lo studio non sia una forma di costrizione, ma 537 un diletto, affinchè tu possa scorgere anche meglio a che sia ciascuno naturalmente inclinato.

Quello che dici, osservò, è molto ragionevole.

E ti ricordi, diss'io, che noi dicevamo (2) come anche in guerra i fanciulli vi si dovessero condurre a cavallo, quali spettatori; e quando si potesse senza pericolo, avvicinarli alla mischia e far loro gustare il sangue, come si fa coi cuccioli?

Me ne ricordo, rispose.

E chi, diss'io, in tutti questi travagli e studî e pericoli appaia sempre il più solerte, bisogna porlo in un gruppo speciale.

---

(1) Cfr. III 412 c.
(2) Cfr. V 467 c-e.

E a quale età?, disse.

Quando, ripresi, siano liberi dai necessarî esercizî ginnastici; giacchè in questo periodo, che può durare due o tre anni (1), è impossibile che facciano altro, visto che la fatica e il sonno sono nemici dello studio. E questa è anche una prova, e non la meno importante, per discernere quale ciascuno si dimostri negli esercizî fisici. b

E come no?, disse.

Dopo questo periodo, continuai, a cominciare dall'età di venti anni, i prescelti conseguiranno onori maggiori degli altri, e quelle discipline che confusamente avevano apprese da fanciulli, bisognerà presentarle ad essi in una coordinazione che permetta loro di vedere le affinità reciproche delle scienze e la natura dell'essere. c

È vero, disse; soltanto l'insegnamento dato così può porre salde radici in quelli a cui si è impartito.

Ed è anche, ripresi, la miglior prova per saggiare se una natura è dialettica o no; giacchè chi è capace di cogliere le cose nel loro insieme è dialettico; chi no, no.

D'accordo, disse.

Sicchè, diss'io, considerando tutte queste cose, quelli che tra loro siano soprattutto di questa tempra, saldi negli studî, saldi nella guerra e negli altri cimenti imposti dalla legge; costoro, quando abbiano oltrepassato i trent'anni, li presceglierai tra i prescelti, li eleverai a più grandi onori e, mettendoli a prova con la dialettica, esaminerai chi rinunziando a valersi degli occhi e d'ogni altro senso, possa elevarsi all'essere in sè e alla verità; ed è qui, amico mio, che occorrono le maggiori precauzioni. d

E perchè?, chiese.

E non rifletti, risposi, al male che ora si verifica nel campo della dialettica, e quanto un tal male sia grande? e

Ma qual è questo male?, domandò.

Il disordine, risposi, di cui è divenuto pieno quel campo.

---

(1) Platone pensa ai giovani ateniesi che venivano esercitati per la vita militare e per la guerra dai 18 ai 20 anni.

Purtroppo!, disse.

Ebbené, credi tu, ripresi, che ci si debba meravigliare di quanto accade a questi nuovi dialettici, e non sei propenso a perdonarli?

E perchè, disse.

Se, diss'io, per esempio, un fanciullo suppositizio fosse allevato in mezzo a grandi ricchezze, in una famiglia nume-

538 rosa e nobile, tra molti adulatori, e, fattosi uomo, s'avvedesse di non essere figlio di quelli che si pretendevano suoi genitori, e i suoi genitori veri non riuscisse a trovarli; puoi tu indovinare quali sarebbero i suoi sentimenti verso gli adulatori e verso i pretesi parenti, così quando non sapeva ancora nulla della sua supposizione, come dopo che venne a saperlo? O vuoi sentire quel che ne immagino io?

Voglio sentirlo, rispose.

XVII. — Io dunque, dissi, immagino che egli avrebbe

b maggior rispetto per il padre e la madre e gli altri che ritiene suoi parenti, piuttosto che per gli adulatori; soffrirebbe di vederli in bisogno, cercherebbe di non commettere o dire qualcosa sconveniente contro di loro, e nelle cose più importanti disobbedirebbe loro meno che agli adulatori, durante il tempo nel quale ignorasse la verità.

È più che probabile, disse.

Ma non appena sapesse la verità, immagino al contrario che non sentirebbe più per loro lo stesso rispetto, non ne avrebbe più la stessa cura; mentre crescerebbero le sue attenzioni per gli adulatori, obbedirebbe a questi ben più

c di prima, vivrebbe subito a modo loro, si unirebbe con loro pubblicamente, e di quel padre e di quei supposti parenti, salvo che non fosse d'animo eccellente, non si curerebbe nè punto nè poco.

Tu dici, osservò, proprio quel che avverrebbe. Ma in che mai questo paragone si applica a quegli altri, ai cultori della dialettica?

In questo: noi, credo, fin da bambini abbiamo certi

principî sul giusto e sull'onesto, e in questi principî siamo educati come da genitori, seguendoli e rispettandoli.

Così è.

Ci sono però anche altre consuetudini di vita, contrarie a quei principî e seducenti, che adulano la nostra anima e la conquistano, ma che non persuadono quanti non manchino di saggezza; e questi rispettano quei principî nei quali furono educati ed obbediscono ad essi. d

È vero.

E che?, diss'io. Quando ad un uomo così disposto si presenti la domanda: che cosa è l'onesto? E, poichè egli risponde ciò che ha udito dal legislatore, si veda redarguito dal ragionamento; e, dopo d'essere stato più volte e in più modi redarguito, cada nell'opinione che quel che ha risposto non è punto più onesto che disonesto, e altrettanto gli avvenga circa il giusto, il bene e i principî che aveva soprattutto in onore; dopo ciò, quale rispetto o quale obbedienza credi tu che egli possa ancora avere per quei principî? e

Necessariamente, disse, non li rispetterà più allo stesso modo, nè obbedirà loro.

Allorchè dunque, ripresi, egli non li giudicherà più nè rispettabili, nè appropriati a sè come per l'innanzi, e non troverà quali siano i veri; potrà forse volgersi ad un altro tenore di vita, o è verosimile che si abbandoni a quello che aduli le sue tendenze? 539

Non potrà fare altrimenti, disse.

E diverrà perciò, credo, ribelle alle leggi da sottomesso che era.

Per forza.

È dunque naturale, dissi, che questo capiti a quanti così si occupino della dialettica e che perciò, come testè dicevo, questi meritino molta indulgenza.

E compassione anche, soggiunse.

Affinchè dunque tu non debba sentire questa compassione per uomini di trent'anni, devi essere molto cauto, prima di metterli allo studio della dialettica.

Certamente, disse.

b Ebbene, non è già una prima ed eccellente precauzione questa: che non ne gustino, mentre sono tuttora giovani? Giacchè, penso, non ti sarà sfuggito che i giovanotti, non appena gustino dei ragionamenti, ne abusano come d'un gioco; imitando quelli che redarguiscono, redarguiscono a loro volta gli altri, e godono, come dei cuccioli, a lacerare e sbranare col ragionamento chiunque capiti loro tra' piedi.

E come!, disse.

Cosicchè, quando abbiano redarguito molti e da molti siano stati redarguiti, di colpo e subito precipitano nel non c credere in nessuna delle cose in cui prima credevano; e per questo non solo essi, ma tutto ciò che sa di filosofia cade in discredito presso la generalità.

Verissimo, disse.

Chi invece, ripresi, è alquanto innanzi negli anni non si lascerà vincere da questa manía, e imiterà invece chi vuol valersi della dialettica per investigare il vero, piuttosto che chi, servendosene come d'un gioco, si diverta solo a contradire; e, mostrandosi egli stesso più misurato, d farà sì che tutta quanta la professione di filosofo acquisti pregio e non cada in discredito.

Giustissimo, disse.

E perciò appunto, in vista di una simile cautela, si è detto quel che prima si è detto: che coloro i quali si destinano allo studio della dialettica, dovessero essere nature moderate e salde e che, al contrario di ciò che si verifica ora, non vi si lasciasse accostare il primo venuto, ancorchè non vi sia per nulla disposto.

Proprio così, disse.

XVIII. — E per chi si applica allo studio della dialettica intensamente e assiduamente, senza occuparsi d'altro, come contrapposto agli esercizî fisici, non basterà forse il doppio del tempo richiesto per questi?

e Vuoi dire, domandò, o sei o quattro anni?

Via, ripresi, mettine cinque. Perchè dopo questo periodo dovrai farli scendere di nuovo in quella caverna e costringerli a rendersi padroni delle arti della guerra e di tutti gli uffici proprî ai giovani, affinchè quanto ad esperienza non la cedano a nessuno; e, per dippiù anche in questi devono essere messi a prova per constatare se rimangono saldi, tirati come sono in ogni senso, o se finiscono per cedere. 540

E quanto tempo, diss'egli, assegni a queste prove?

Quindici anni, risposi. E di quelli che abbiano raggiunto i cinquant'anni, quanti siano sopravvissuti e si siano distinti in ogni modo e in ogni cosa, così nelle fatiche come nelle scienze, bisogna condurli subito verso il compimento della loro educazione e costringerli a rivolgere la virtù visiva dell'anima alla contemplazione di quello che ministra a tutti la luce; sicchè, vedendo il bene in sè, e usandone come di un modello, spendano il resto della vita nel render migliori lo Stato, i privati e se stessi, ciascuno a sua volta impiegando la maggior parte del tempo nello studio della filosofia; e, quando giunga la loro volta, sobbarcandosi alle faccende civili, assumendo successivamente il potere per il meglio della città, ed esercitandolo, non come qualche cosa di bello, ma come qualche cosa di necessario; e così, educando altri sempre simili a sè, e lasciandoli in vece propria a custodi della città, se ne vadano ad abitare nell'isola dei beati. Lo Stato poi consacrerà loro monumenti e sacrifizî a pubbliche spese, come a demoni, se anche la Pitia vi consentirà, o se no, come ad uomini felici e divini. b c

Tu, disse, Socrate, come un abile artista ci hai scolpito de' reggitori d'un'insuperabile bellezza.

Ed anche delle reggitrici, Glaucone, diss'io; giacchè non credere che io abbia detto ciò che ho detto, riferendomi agli uomini piuttosto che alle donne, quante tra loro siano per natura idonee al governo.

E giustamente, disse, se le donne dovranno avere in tutto le stesse mansioni degli uomini, come si è visto.

d E che?, ripresi; concedete voi che intorno alla città e alla sua costituzione noi non abbiamo manifestato de' sogni, ma delle cose che, quantunque difficili, non sono irrealizzabili, a patto però che si segua la via indicata da noi e si mettano a capo della città de' veri filosofi, uno o più non cambia, che sprezzino quelli che ora si tengono per onori, stimandoli indegni di un uomo libero e destituiti di qual-

e siasi valore, ma pregiando in sommo grado la rettitudine e gli onori, che ne derivano; e, guardando alla giustizia, come a ciò che v'è di più importante e di più necessario, e servendola e facendola fiorire, si consacrino all'ordinamento della propria città?

E come?, chiese.

Quanti, diss'io, tra' cittadini abbiano superato dieci

541 anni, li manderanno tutti nei campi, e i più piccini, dopo di averli sottratti alle abitudini presenti, che son poi quelle dei genitori, li educheranno nei proprî costumi e secondo quelle leggi che abbiamo partitamente esposte. O non ti pare questa la via più sollecita e più facile, per stabilire la costituzione che abbiamo disegnata, in una città che sarà essa stessa più felice e gioverà immensamente al popolo in cui nasca?

b Certo, rispose; ed io penso, Socrate, che tu abbia bene esposto come potrebbe nascere, se mai dovesse nascere.

E così, diss'io, non s'è parlato abbastanza e di codesta città e dell'uomo che le somiglia? Perchè anche di costui è, credo, chiaro quale diciamo che debba essere.

Chiaro, certo; e, per rispondere alla tua domanda, dirò che l'argomento mi sembra esaurito.

LIBRO VIII

ARGOMENTO

Ricapitolate in breve da Socrate le cose dette intorno ai custodi, e da Glaucone, a cui più avanti succede, nel dialogo, Adimanto, quelle relative alla costituzione dello Stato, Glaucone invita Socrate a trattare delle quattro forme di governo, a cui egli aveva accennato, sospendendo poi di parlarne, nella discussione essendo allora intervenuti Polemarco e Adimanto. E Socrate lo accontenta. Premesso che le costituzioni, delle quali voleva parlare, sono notissime, e tra loro le più celebrate, la cretese e la spartana, e vengono successivamente l'oligarchia, la democrazia e la nobile tirannide — non mette conto di occuparsi di altre forme —, avverte che le specie di caratteri degli uomini sono necessariamente quante quelle dei governi, cioè cinque: e indica quale sarà il metodo, che Glaucone approva, da seguire nella trattazione dell'argomento (I-II).

Anzitutto va detto della timocrazia, che nasce dall'aristocrazia. Anche in uno Stato costituito secondo l'ideale di Socrate avvengono dei mutamenti, e conseguentemente i custodi non potranno cogliere bene il momento della felice fecondità e della infecondità della loro razza, e genereranno dei figli quando non dovrebbero, come dimostra il numero geometrico, di cui Socrate discorre, figli che divenuti custodi alla loro volta faranno mala prova, inetti al loro ufficio, e ne nasceranno guerra e inimicizia. E altri gravi danni da tale condizione di cose ne deriveranno allo Stato, la cui costituzione timocratica terrà così il mezzo tra l'aristocrazia e l'oligarchia. Avrà, naturalmente, qualcosa di proprio e di caratteristico, fra altro l'abitudine di una vita guerriera e l'avidità delle ricchezze e quindi l'avarizia, ma ad un tempo anche la prodigalità delle sostanze altrui. Il carattere più spiccato è però l'ambizione

e la caccia all'onore. Al carattere della timocrazia corrisponde quello dell'uomo timocratico, di cui Socrate passa in minuta rassegna le qualità, accennando via via alle buone e alle cattive e al modo di comportarsi del padre e della madre e dei servi del giovane timocratico. Cresciuto in età costui si sentirà tratto da due forze in contrasto: dal padre che coltiva e fortifica il principio razionale dell'anima, e dagli altri che ne infiammano il principio concupiscibile e irascibile. Non essendo però malvagio seguirà la via di mezzo, lasciando il governo di sè a qualcosa d'intermedio e diventerà un uomo orgoglioso e desiderosissimo di farsi onore (III-V).

Ora Socrate tratta della oligarchia, che egli definisce la costituzione fondata sul censo, quella cioè nella quale i ricchi comandano e il povero non ha nessuna parte nel governo; e spiega come ciò avvenga e quali danni ne derivino allo Stato, al cui governo non partecipa se non chi possegga una sostanza pari al censo fissato da una legge speciale, imposta per forza. È una costituzione difettosa, e il primo e maggior difetto consiste appunto nella sua base. Non minore questo: che la città è non una sola, ma due, dei poveri e dei ricchi insidiantisi a vicenda. Altro male: la vendita delle proprie sostanze, e che il cittadino che l'abbia fatta rimanga nella città soltanto a titolo di povero e di proletario, e che prima, mentre si dava l'aria di essere uno dei capi dello Stato, in realtà non era nè capo nè servo, ma solamente un dissipatore dei propri beni. Tutto ciò reca grave nocumento all'oligarchia, anche perchè in una tale città abbondano inevitabilmente i pezzenti, e per conseguenza i malfattori. E l'uomo oligarchico di fronte allo spettacolo di tanti mali sarà condotto a deporre la propria ragione e la propria fierezza, null'altro stimando se non la ricchezza e i ricchi e anelando all'acquisto, con ogni possa, del danaro. E sarà quindi anche un tirchio e un teorizzatore, e perciò simile alla forma di governo prima descritta. Nè, certo, si sarà dato troppa cura della propria educazione; donde in lui appetiti miserabili e perversi, che si manifesteranno in casi di tutela di orfani e in altri, in cui si possano facilmente commettere ingiustizie. Ma saprà pure, quando si tratti di spendere denari altrui, serbare un contegno decoroso; la qual cosa non toglie però che da un uomo siffatto esuli la vera virtù di un'anima concorde e armonica. E così egli nelle gare cittadine di ogni genere sarà un fiacco, che non sentirà il bisogno di trionfare dei suoi emuli; e da vero oligarchico quasi sempre rimarrà vinto e ricco (VI-IX).

Qui segue l'esame della democrazia, come nasca e quale carattere abbia. Nasce per l'insaziabilità del bene a cui si aspira, donde l'impossibilità che i cittadini tengano in gran conto la ricchezza e ad un tempo siano temperanti. I prodighi, anche quelli di non

ignobile carattere, finiscono alcuni coll'essere oberati di debiti, altri colpiti da infamia e altri da entrambe queste pene, offrendo così il fianco alle male arti degli affaristi. Ci vorrebbe una legge che costringesse i cittadini ad essere onesti e mettesse un freno all'usura; ma i governanti, avidi come sono di ricchezze, non vogliono farla, e lasciano che i giovani si rovinino, e anche i padri non se ne danno pensiero. Per tal modo, in qualunque occasione si trovino insieme poveri e ricchi, questi fanno una pessima figura e sono dileggiati da quelli. Conseguenza: lotte intestine, talora coll'aiuto di stranieri invocato dai due partiti; e ove i poveri prevalgano, alcuni avversari li mettono a morte, altri li bandiscono, e a quelli rimasti in città concedono di dividere con loro il governo e le magistrature: ed ecco come si fonda la democrazia, nasca per forza d'armi o per la paura che costringe alla fuga gli avversari. È un governo in cui ciascuno può fare quello che vuole e ci saranno uomini d'ogni sorta e sarà giudicato bellissimo in quanto presenta ogni varietà di caratteri. Data la grande libertà di cui vi si gode, la costituzione democratica contiene tutte le forme di governo per chi voglia fondare uno Stato; ma molti delinquenti vi abiteranno impunemente e vi saranno calpestate tutte le massime tenute presenti nel fondare la città vagheggiata. Apparentemente la democrazia è un governo dolce, e dispensa, come è noto, le sue cariche egualmente agli eguali e ai disuguali. Quale la democrazia, tale l'uomo democratico. Per farsene un concetto esatto, occorre anzitutto definire quali sono i desideri necessari e quelli non necessari. Degli uni e degli altri tratta qui Socrate, mettendo in rilievo come riguardo ad essi si comporta l'uomo democratico, figlio del parsimonioso e oligarchico, educato dal padre a modo suo. Da uomo oligarchico si diventa democratico in circostanze speciali: quel giovane, che era sulla mala via, ammonito dal padre o dagli altri congiunti, rinsavisca nuovamente, o peggiori, accogliendo nell'anima massime e opinioni false e ciarlatanesche. Trovandosi in tale condizione, egli affermerà che tutti i desideri sono uguali e tutti egualmente meritevoli di onore e vivrà così giorno per giorno spensieratamente e colla massima disinvoltura, non lasciandosi guidare nè da un piano preordinato nè dalla necessità del momento, e sarà un vero fautore dell'eguaglianza politica (X-XIII).

Non rimane, avverte Socrate, che ad esporre la più bella forma di governo e il più bell'uomo, la tirannide e il tiranno. La tirannide nasce dalla democrazia per via di quel medesimo bene per cui dall'oligarchia nasce la democrazia, cioè la ricchezza, che coll'incuria di tutto il resto manda in rovina queste due. La democrazia definisce come suo bene la libertà, la cui insaziabilità appunto, unita a quell'incuria, crea il bisogno della tirannide. L'abuso della

libertà, il disprezzo verso quelli che obbediscono ai governanti, la mancanza reciproca di rispetto, l'errato comportamento dei maestri riguardo agli scolari, l'eccessiva eguaglianza legale delle donne e la loro libertà di fronte agli uomini, la somma di tutte queste cose fa germogliare la tirannide. È certo che la troppa libertà finisce col risolversi in un eccesso di servitù e nell'individuo e nello Stato, ed è la servitù più completa e più atroce. Il male che nell'oligarchia come nella democrazia conduce questa alla servitù è l'esistenza di tre categorie di persone in una città retta a democrazia, i più violenti che l'impongono a tutti, i ricchi, i poveri, che sono i più numerosi e riuniti in assemblea diventano i più potenti. I poveri che formano la gran maggioranza del popolo sentono, a un certo momento, il bisogno di eleggersi qualcuno come capo e nutrirne e accrescerne la potenza, e costui da protettore del popolo finisce col trasformarsi in tiranno e opera in tutto da tiranno, con false accuse, con bandi e uccisioni e coll'annunzio di abolizione di debiti e di spartizioni di terre. E provocherà un sollevamento contro i ricchi; e bandito, tornerà dopo di aver sopraffatto con la forza i nemici; i quali tenteranno di scacciarlo e gli tenderanno insidie e cercheranno di assassinarlo di nascosto. Tutti coloro che ottengono il potere assoluto chiedono poi delle guardie del corpo al popolo, che gliele concede; ed egli, dopo aver abbattuto molti altri, da capo quale era prima si trasformerà in un perfetto tiranno. All'inizio del suo principato troverà modo di rendersi bene accetto a tutti. Più tardi susciterà guerre, affinchè il popolo abbia bisogno di un duce. Cercherà pretesti per perdere quanti cospirino contro di lui, rendendosi sempre più inviso; ed egli dovrà sopprimere tutti, anche quelli che ne censurano le azioni, e a tutti tenderà insidie finchè non ne abbia purgato lo Stato. Attirandosi così maggior odio avrà bisogno che la sua guardia del corpo sia numerosa e fedele, e ne faranno parte anche forestieri e d'ogni paese e schiavi che egli toglierà ai padroni e libererà. Secondo i poeti tragici, la tirannide e la democrazia meritano lode, e quindi non dovranno essere accolti nella città vagheggiata da Socrate. Il tiranno per pagare la sua guardia del corpo attingerà i mezzi vendendo i tesori sacri agli dei, e quando gli venga a mancare questa risorsa, vivrà coi suoi compagni delle sostanze paterne, e il popolo che lo ha generato manterrà lui e la sua corte. Ma egli potrà essere anche parricida e malvagio nutritore dei suoi vecchi parenti; e tutto questo sarebbe appunto ciò che concordemente si chiama tirannide, nella quale il popolo soggiace alla più trista e amara delle servitù, quella di essere servo di servi (XIV-XIX).

I. — E sta bene; su questo dunque noi siamo ora d'accordo: che in una città ordinata nel miglior modo possibile debbano esser comuni le donne, i figliuoli e, oltre tutta l'educazione, anche gli ufficî in guerra e in pace, e il potere regale debba esservi esercitato da coloro che siano divenuti eccellenti negli studî filosofici, come in quelli concernenti la guerra. 543

D'accordo, disse.

E s'è convenuto anche di questo (1): che, quando siano al loro posto, i capi devono condurre i soldati e allogarli in quelle abitazioni che abbiamo descritte, dove non ci sia per nessuno nulla di proprio, ma che siano comuni egualmente a tutti. E oltre che per le abitazioni, noi, se ti rammenti, siamo rimasti d'accordo, credo, anche su ciò che i guerrieri potranno possedere. b

Ma mi rammento, disse, che, secondo noi, nessuno dovesse posseder nulla di quanto ora posseggono i guerrieri odierni; ma, come atleti di guerra e custodi dello Stato, ricevendo dal resto della cittadinanza per mercede di questo loro ufficio il nutrimento bastevole anno per anno, dovessero aver cura di se medesimi e degli altri cittadini. c

Dici benissimo, osservai. Ma suvvia, poichè abbiamo esaurito la trattazione di questi punti, cerchiamo di ricordarci dove eravamo restati quando si entrò in questa digressione, per poterci rimettere in carreggiata.

Non è difficile, rispose. Giacchè tu allora hai fatto suppergiù come ora, dicendo (2), quasi avessi esaurito ciò che riguarda la costituzione dello Stato, di ritenere come buona quella città che fosse quale tu allora la descrivevi, e buono l'uomo che le somigliasse, e ciò, pur potendo, a quanto pare, parlarci d'una città e d'un uomo anche migliori. In sostanza tu dicevi (3) che le altre forme di governo erano difettose, se era buona solo quella da te descritta. E delle d 544

(1) Cfr. III 415 d sgg.
(2) Cfr. V 449 a.
(3) Cfr. IV 445 c.

forme rimanenti di governo affermavi, per quanto ricordo, che ce n'erano quattro, di cui sarebbe valso la pena di ragionare e vederne le pecche, e indicare gli uomini simili ad ognuna di esse, affinchè, vistili tutti e messici d'accordo così sull'uomo ottimo come sul pessimo, si fosse potuto esaminare se l'ottimo fosse il più felice e il pessimo il più miserabile tra tutti, o se fosse altrimenti. E quando io ti chiesi quali fossero queste quattro forme di governo, a cui b accennavi, in quel momento Polemarco e Adimanto intervennero nella discussione, e così tu, ripreso il discorso daccapo, sei giunto fin qui.

Tu ricordi benissimo, dissi.

Ebbene, come un lottatore, offrimi la stessa presa; e, poichè ti rinnovo la domanda, cerca di dirmi quelle cose che allora eri sul punto di dire.

Purchè io lo possa, risposi.

E certo, riprese, anch'io desidero di udire quali siano le quattro forme di governo di cui volevi parlare.

c Non mi sarà difficile contentarti, dissi. Giacchè le costituzioni, di cui voglio parlare, sono notissime col loro nome a tutti, e tra loro le più celebrate sono la cretese e la spartana (1); la seconda, e lodata in secondo luogo, è quella che è detta oligarchia, costituzione piena di molti difetti; poi, in terzo luogo, una opposta a questa: la democrazia, e infine la nobile tirannide, che, superiore a tutte le precedenti, è la quarta e ultima malattia d'uno Stato. O sai tu indicare quald che altra forma di governo che appartenga ad una specie nettamente distinta? Giacchè i reggimenti dinastici e le sovranità acquistate per danaro e altre forme simili rientrano in queste che ho menzionate. E si può trovarle egualmente in buon numero così tra gli Elleni come tra i barbari.

E difatti, disse, se ne citano molte e strane.

---

(1) È superfluo ricordare che la tradizione faceva Minos, il leggendario re di Creta figlio di Zeus, autore della costituzione dell'isola, a lui ispirata dal padre, e improntata a tanta giustizia e saviezza da essere ritenuta fra le migliori dell'antichità. Uguale merito era riconosciuto alla costituzione di Sparta, opera di Licurgo.

II. — E non sai, ripresi, che anche negli uomini ci sono necessariamente altrettante forme di caratteri quante di governi? O credi tu che queste nascano, se mai, da una quercia o da una roccia (1), ma non dai costumi prevalenti nei cittadini e che col loro peso, direi, si traggono dietro tutto l'ordinamento politico? e

Per me, disse, credo che non nascano altronde, se non di là.

Cosicchè, se le forme di governo son cinque, cinque devono anche essere le forme individuali di carattere.

Senza dubbio.

Ora noi abbiamo già trattato dell'uomo rispondente all'aristocrazia, e di questo abbiamo detto con ragione che è buono e giusto.

Precisamente. 545

Sicchè, dopo ciò, non bisognerà forse discorrere dei caratteri men buoni, di quello battagliero e ambizioso, formatosi sul modello della costituzione spartana, nonchè dei caratteri oligarchico, democratico e tirannico, affinchè riconosciuto l'ingiusto in sommo grado, lo contrapponiamo al giusto in sommo grado, e così possiamo renderci un conto esatto del rapporto in cui la pura giustizia sta alla pura ingiustizia per ciò che concerne la felicità o l'infelicità di chi possiede o l'una o l'altra delle due cose, per decidere se, dando retta a Trasímaco, dobbiamo battere la via dell'ingiustizia o, attenendoci alle conclusioni del nostro ragionamento, seguire di preferenza la via della giustizia? b

È proprio così, disse, che si deve fare.

Ebbene, come abbiamo cominciato a considerare i costumi prima nei governi che nei privati, convinti che ciò avrebbe contribuito alla chiarezza del discorso; così anche ora consideriamo prima il governo ambizioso d'onore — per me non so dargli altro nome, se non quello di timocrazia o timarchia — e in confronto a questo considereremo l'uomo

(1) Reminiscenza omerica: *Od.* XIX 163.

che gli somiglia; poi l'oligarchia e l'uomo oligarchico; poi ancora, dopo aver considerato la democrazia, riguar-
c deremo l'uomo democratico, e in quarto luogo passeremo ad osservare una città retta tirannicamente e, vedutala, volgeremo daccapo il nostro sguardo all'anima tirannica, e cercheremo di divenire così de' giudici competenti a risolvere il problema che ci siamo proposto.

Così, disse, si procederà conforme a ragione in questo esame e in questo giudizio.

III. — Orsù, ripresi, proviamoci a dire in che modo
d la timocrazia può nascere dall'aristocrazia. O non è indiscutibile questo: che ogni mutamento di governo proviene da quelli che detengono il potere, quando tra loro nasca la discordia; mentre, quando i governanti sono concordi, molti o pochi che siano, non è possibile che si verifichi alcun mutamento?

Senza dubbio.

Ora, Glaucone, dissi, come è possibile che la nostra città vada soggetta a mutamenti e perchè verranno in discordia tra loro e con se medesimi i difensori e i governanti? O vuoi che con Omero preghiamo le Muse di dirci
e c o m e l a p r i m a v o l t a s c o p p i ò la discordia (1) e, facendole scherzare e conversare alla buona con noi, come con fanciulli, le preghiamo di assumere il tono tragicamente solenne di chi parli sul serio?

E come?

546 Suppergiù così: « Certo è difficile che avvengano dei mutamenti in uno Stato così costituito; ma, poichè tutto ciò che nasce è destinato a corrompersi, neanche una costituzione come la vostra rimarrà salda per tutta la durata dei tempi, ma finirà per dissolversi, ed ecco in che modo. Non solo le piante, che nascono dalla terra, ma anche gli esseri viventi sulla terra vanno soggetti ad alter-

---

(1) Cfr. *Il.* XVI 112-13.

native di fecondità e di sterilità, così dell'anima come dei corpi, quando le rivoluzioni periodiche chiudano i cicli dell'esistenza assegnati a ciascuna specie, cicli che sono più brevi per le specie di più breve vita, e più lunghi per quelle di vita più lunga. Ora, coloro che voi avrete allevati perchè guidino la città, per quanto saggi, non per questo riusciranno col calcolo, accompagnato dall'esperienza, a cogliere bene il momento della felice fecondità e della infecondità della vostra razza; ma questo momento sfuggirà loro, ed essi genereranno dei figli allorchè non dovrebbero (1). Per la generazione divina c'è un periodo compreso in un numero perfetto; ma per la generazione umana, al contrario, è il più piccolo numero nel quale certe moltiplicazioni dominatrici e dominate, progredendo in tre intervalli e quattro termini, arrivano finalmente, per ogni via d'assimilazione b

---

(1) Nel tradurre il lungo periodo seguente relativo alle generazioni umane, che è tutto di carattere matematico, mi sono attenuto alla traduzione del CHAMBRY (E. M.). — Del CHAMBRY è anche la nota a « moltiplicazioni dominatrici », che reco testualmente, escluse le indicazioni bibliografiche: « L'hypoténuse du triangle rectangle *domine* les côtés de l'angle droit, son carré valant la somme de leurs carrés. Le triangle rectangle type a pour côtés 3 et 4, pour hypoténuse 5. La suite des multiplications $(3 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 4 \times 5)$ présentera bien 4 termes et 3 intervalles. Or on peut choisir d'autres dispositifs, v. g. $(4 \times 3 \times 4)$ $(5 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 3 \times 3)$ $(5 \times 4 \times 5)$, etc. Sont *assimilants* les cubes $(3 \times 3 \times 3)$; *désassimilants* les solides à côtés inégaux (ici tous inégaux, $3 \times 4 \times 5$); *croissants*, deux côtés égaux et le 3.e plus grand $(3 \times 4 \times 5)$; *decroissants*, le 3.e plus petit $(4 \times 3 \times 4)$. L'epitrite (3 et 4) multiplié par 5 forme le produit-base $(3 \times 4 \times 5)$, qui, multiplié 3 fois par lui-même, donne $(3 \times 4 \times 5)^4 = 12960000$. Mis sous la forme $x^2 \times 100^2$, ou $(3 \times 4 \times 3)$ $(3 \times 4 \times 3)$ $(5 \times 4 \times 5)$ $(5 \times 4 \times 5) = (36 \times 36)$ $(100 \times 100) = 12960000$, c'est la 1.re harmonie. La 2.e est faite de deux rectangles qui ont un côté égal: *a*) $3^3 \times 100$; *b*) soit $7^2 - 1)$ 100, soit $(\sqrt{50^2} - 2)$ 100, ce qui donne $(3 \times 3 \times 3)$ $(5 \times 4 \times 5)$ $(4 \times 3 \times 4)$ $(5 \times 4 \times 5) = (27 \times 100)$ $(48 \times 100) = 12960000$. Platon vise ici la construction dite des nombres diagonaux, où chaque diagonale (hypoténuse) devient côté et *vice-versa* ». — È da vedere anche ADAM *a. l.* e pp. (II) 264-306, e la nota del FRACCAROLI, il quale a proposito del numero perfetto osserva: « Secondo *Timeo* 39 D numero perfetto è quello nel quale la somma di tutti i divisori uguaglia il numero stesso. Il primo che s'incontra di questi numeri è il 6, perchè $1 + 2 + 3 = 6$. Vuol dire dunque che la generazione divina è regolata dal numero 6, o semplicemente da un numero di questa natura. Il citato luogo del *Timeo* mi pare renda più probabile quest'ultima interpretazione ». — V. LORIA, op. cit., pp. 947-53; « Sul numero di Platone ».

o dissimilazione, aumento o diminuzione, a stabilire, tra tutte le parti dell'insieme, una corrispondenza che si può c esprimere razionalmente. La loro base epitrita accoppiata col numero cinque, se la si moltiplica per tre, produce due armonie, di cui l'una è fatta d'un numero egualmente eguale e da cento preso cento volte, mentre l'altra è fatta in parte da fattori eguali, in parte da fattori diseguali, vale a dire da cento quadrati delle diagonali razionali di cinque, ciascuno diminuito di uno, o di cento quadrati delle diagonali irrazionali, diminuite di due, e di cento cubi di tre. Orbene, è tutto questo numero geometrico che è l'arbitro d'una cosa siffatta, vale a dire di generazioni migliori e peggiori; e queste, allorchè i vostri custodi le ignorino e accoppiino d delle giovani a dei giovani fuori del momento favorevole, ne nasceranno figliuoli che non saranno nè ben dotati dalla natura nè fortunati nella vita. Tra costoro gli anziani, si capisce, eleggeranno per loro successori i meglio dotati; ma questi allorchè, sebbene indegni, abbiano assunto a loro volta il potere in luogo dei padri, cominceranno dapprima a trascurare noi, nonostante che siano dei custodi, e terranno in minor conto che non dovrebbero la musica posponendola alla ginnastica; sicchè la vostra gioventù di- e venterà via via men colta. E i capi, che verranno su da costoro, non saranno atti al loro ufficio di custodi, nè capaci di discernere e le generazioni di cui parla Esiodo (1), e quelle che nasceranno tra voi, se siano d'oro, d'argento, di 547 bronzo o di ferro; e così, mescolandosi il ferro con l'argento e il bronzo con l'oro, ne risulterà una disuguaglianza ed una diversità disarmonica che, dovunque si generino, producono sempre guerra e inimicizia. E d i q u e s t a g e n e r a z i o n e (2) convien dire che sia propria sempre la discordia dappertutto ove questa nasca ».

(1) *Op. e g.* 109-201.

(2) Così (ταύτης τοι γενεᾶς) cominciano due versi dell'*Iliade* VI 211 e XX 241.

E diremo, osservò, che le Muse rispondono egregiamente.

Nè, diss'io, potrebb'essere altrimenti, dacchè sono Muse.

E che cosa, rispose, dopo ciò dicono le Muse? b

Nata, risposi, la discordia, la coppia formata dalla generazione di ferro e di bronzo si volge al guadagno, all'acquisto di terre, di case, d'oro e d'argento; mentre l'altra coppia, quella delle due generazioni d'oro e d'argento, perchè non povera, ma ricca di sua natura, trae gli animi verso la virtù e la costituzione primitiva. E così, dopo violenze e lotte intestine, convengono di dividersi tra loro e appropriarsi terre e case; e quei concittadini che essi prima difendevano come uomini liberi e amici e nutritori, ora li hanno asserviti e ridotti alla condizione di perieci e di domestici, mentre essi continuano ad occuparsi da soli della guerra e della custodia comune. c

Mi pare, disse, che il mutamento non possa avere altra origine.

Sicchè, diss'io, questa costituzione terrà il mezzo tra l'aristocrazia e l'oligarchia?

Senza dubbio.

IV. — Il mutamento avverrà dunque così: ma quale sarà la forma di questo nuovo governo? O non è manifesto che seguirà in parte l'antico, in parte propenderà verso l'oligarchia, poichè è nel mezzo dell'uno e dell'altra, ma che avrà pure qualcosa di particolare e di proprio? d

Certo, disse.

Così, nel rispetto dei governanti, nell'astensione della classe guerriera dai lavori campestri, dalle opere manuali e dagli altri mestieri lucrativi, come nella conservazione dei pasti in comune e nella cura per gli esercizî ginnastici e guerreschi, in tutti questi imiterà il governo precedente?

Sì.

Ma, d'altronde, la paura d'innalzare i sapienti ai posti di comando, perchè non ci son più degli animi semplici e e

diritti, ma de' caratteri misti di bene e di male, la propensione per gli uomini di animo fiero e di mente alquanto
548 ristretta, nati piuttosto per la guerra che per la pace, lo studio costante degli stratagemmi e dei mezzi di guerra e l'abitudine di vivere guerreggiando continuamente, non saranno questi i tratti caratteristici d'un tale governo?

Sì.

E costoro, diss'io, saranno avidi di ricchezza, come quelli che vivono nelle oligarchie, e feroci estimatori nell'ombra dell'oro e dell'argento, poichè possederanno ripostigli e tesori domestici, dove possono riporli e nasconderli, e abitazioni difese da mura, dei veri nidi di loro proprietà, nei quali avranno modo di profondere il loro danaro a vantaggio
b di donne e di chiunque altro a loro piaccia.

Verissimo, disse.

E saranno perciò avari delle proprie ricchezze, perchè le apprezzano oltremodo e le posseggono clandestinamente, ma prodighi ad un tempo delle ricchezze altrui per sodisfare le loro passioni; e, abbandonandosi di nascosto ai piaceri si sottraggono alla legge a somiglianza di ragazzi che si sottraggono alla vista del padre, educati come furono non per mezzo della persuasione, ma della violenza e per avere trascurato la vera Musa, quella dei ragionamenti e
c della filosofia, e preferita la ginnastica alla musica.

Questa, disse, che ci presenti è una costituzione mista veramente di male e di bene.

Proprio così, soggiunsi; e poichè vi prevale uno spirito di fierezza, il carattere più spiccato di questo governo è l'ambizione e la caccia all'onore.

E come!, diss'egli.

Tale dunque sarebbe, soggiunsi, e così nata, questa
d forma di governo di cui ho tracciato a parole un'immagine approssimativa e incompiuta, perchè anche questo schizzo basta per metterci sott'occhio l'uomo sovranamente giusto e l'uomo sovranamente ingiusto; mentre sarebbe un'opera interminabile, se si volesse descrivere senza omettere

nulla tutte le forme di governo e tutti i caratteri degli uomini.

Giustissimo, disse.

V. — Qual è dunque l'uomo che risponde a questo governo, come si è formato, e quale è il suo carattere?

M'immagino, osservò Adimanto, che dovrebbe somigliare da vicino al nostro Glaucone, quanto ad ambizione.

Sotto questo aspetto, replicai, forse; ma non già sotto questi altri. e

E quali?

Sarà, diss'io, più sicuro di sè, ma meno colto, benchè amico delle Muse; s'interesserà ai discorsi, ma non sarà punto un oratore; sarà duro coi servi, invece di disprezzarli 549 come fa chi è bene educato; cortese coi liberi, obbedientissimo ai governanti, amante del comando e dell'onore, senza per altro contare sulla propria eloquenza nè su nul-l'altro di simile per salire al potere, ma sulle sue azioni guerresche e sulle sue conoscenze militari, appassionato com'è della ginnastica e della caccia.

Ecco infatti, disse, il carattere che risponde a questa forma di governo.

Sicchè, ripresi, un uomo siffatto da giovane forse di- b sprezzerà le ricchezze; ma col passare degli anni le amerà sempre più, perchè nella sua natura c'è qualche cosa che lo ravvicina all'avaro e non è sinceramente devoto alla virtù, per essere stato abbandonato da quella che è la migliore guardiana.

E qual è?, chiese Adimanto.

La ragione, risposi, accoppiata con la musica; essa sola trovandosi in un individuo può difenderne la virtù per tutta la vita.

Hai perfettamente ragione, disse.

E tale è, soggiunsi, il giovane timocratico, che rispecchia questa forma di governo.

Precisamente.

c E costui, ripresi, si forma press'a poco a questo modo. Talvolta è il figliuolo tuttora giovane d'un padre dabbene, che vive in una città mal governata, che fugge gli onori, le cariche, i processi e simili beghe, e tiene a non mettersi in evidenza per non procurarsi dei fastidî...

E così, chiese, come si forma?

Fin da che, risposi, questo giovane senta per la prima d volta sua madre lamentarsi perchè il marito non è tra' governanti — cosa che l'umilia di fronte alle altre donne — e perchè lo vede poco premuroso d'arricchire, inetto a contendere, inetto a servirsi dell'ingiuria così privatamente nei tribunali come pubblicamente, poco sensibile anche a tutte queste offese, non curante solo e sempre di sè, e non avendo per lei nè stima nè disistima; e, indignata per tutti questi motivi, dirgli che il padre non è un uomo, che è un e debole e tante altre cose simili, che le donne sogliono ricantare in queste circostanze.

E certo, disse Adimanto, queste e molte altrettali cose sono nelle loro abitudini.

E sai pure, diss'io, che spesso le stesse cose ripetono di nascosto ai giovani, a cui vogliono mostrarsi affezionati, anche i servi di casa; e allorchè vedono che il padre o non agisce contro un debitore moroso, o sopporta che qualcuno gli faccia qualche altro torto; esortano il figlio affinchè, 550 divenuto uomo, punisca tutti costoro e si mostri più uomo del padre. E quando questo giovane, uscendo di casa, ode altre cose dello stesso genere e vede che i cittadini, che s'occupano dei fatti loro, sono chiamati sciocchi e tenuti in nessun conto, mentre quelli che non fanno così vengono onorati e lodati; allora costui, che ode e vede tutto ciò, e d'altra parte ode i discorsi del padre e vede la condotta di lui in confronto a quella degli altri; si sente tratto da queste b due forze in contrasto: dal padre che coltiva e fortifica il principio razionale dell'anima, e dagli altri che ne infiammano il principio concupiscibile e irascibile. Tuttavia, poichè non è per natura un malvagio, ma si è imbevuto

delle malvage conversazioni degli altri, tirato in due sensi contrarî, si mette per la via di mezzo, e lascia il governo di sè a qualche cosa d'intermedio, al principio ambizioso e collerico, e diviene un uomo orgoglioso e desiderosissimo di farsi onore.

Mi pare, disse, che hai perfettamente chiarito la genesi di questo carattere.

E così, ripresi, abbiamo la seconda forma di governo e il secondo tipo di carattere. c

Appunto, disse.

VI. — E dopo ciò, per dirla con Eschilo (1): « vediamo un altro uomo in un'altra città posto »; anzi, seguendo lo stesso ordine di prima, non cominceremo dalla città?

Senza dubbio, disse.

E sarà, com'io penso, l'oligarchia la forma di governo che segue?

E che intendi, chiese, per questa che chiami oligarchia?

La costituzione, risposi, fondata sul censo, quella in cui i ricchi comandano e il povero non ha nessuna parte nel governo. d

Capisco, disse.

Sicchè bisognerà dire, come dalla timarchia si passi all'oligarchia.

Sicuro.

E certo, diss'io, anche un cieco vedrà come avviene questo passaggio.

E come?

Quel tesoro, in cui ciascuno accumula le sue ricchezze, perde questa forma di governo. Giacchè dapprima trovano il modo di fare per sè delle spese e per sodisfarvi piegano abilmente le leggi, disobbedendo loro, essi medesimi e le loro donne. e

Naturalmente, disse.

---

(1) *I sette contro Tebe* 451 e 570 (è una specie di ' contaminazione ').

E poi, dacchè gli uni, credo, guardano agli altri e cercano di emularli, il contagio diventa generale.

Naturalmente.

E così dunque, ripresi, continuando sempre più ad ammassar danari, quanto più pregiano l'oro, tanto più dispregiano la virtù. O forse la virtù non differisce dalla ricchezza per questo: che, per esempio, messe nei piatti d'una bilancia, quanto più s'abbassa l'uno dei piatti, tanto più s'innalza l'altro?

Certo, disse.

E però, a misura che in una città cresce la stima per le 551 ricchezze e per i ricchi, diminuisce quella per la virtù e per gli uomini virtuosi.

Evidentemente.

Orbene, se ciò che sempre si stima attira, ciò che non si stima è trascurato.

Così è.

E quindi i cittadini da intraprendenti e ambiziosi finiscono per diventare interessati ed avari; e, mentre lodano, ammirano ed elevano il ricco alle cariche pubbliche, disprezzano i poveri.

Senza dubbio.

b E così fanno una legge che fissa i termini della costituzione oligarchica sulla base del censo, maggiore dove l'oligarchia è più forte, minore dove meno, e prescrivendo che non partecipi al governo chi non possegga una sostanza pari al censo fissato. Queste leggi i governanti le impongono per forza con le armi o, anche prima di ricorrere alle armi, intimidendo gli avversarî del governo. O non credi che sia così?

Così, certamente.

E tale è, suppergiù, il modo di imporlo.

Sì, disse, ma quale sarà il suo carattere e quali i difetti c che gli rimproveriamo?

VII. — Il primo, risposi, è appunto nella base stessa della costituzione. Rifletti infatti, se per il governo

delle navi si eleggessero i piloti dal censo, e al povero ancorchè meglio preparato, non si permettesse di aspirarvi...

S'andrebbe incontro, disse, ad una pessima navigazione.

E lo stesso avverrebbe per qualsiasi altro governo?

Lo credo io.

Fuorchè per il governo d'una città?, diss'io; o anche per questo?

Massime per questo, rispose, tanto più che esso è il più difficile e il più importante di tutti.

Questo dunque sarà il primo e il maggior difetto dell'oligarchia. d

È chiaro.

E che? È esso forse minore di quest'altro?

Quale?

Che la città per necessità non sia una sola, ma due: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi, abitanti nelle stesse mura e insidiantisi sempre a vicenda.

Per Zeus, disse; questo non è punto minore.

Ma non è una bella cosa neppur questa: l'essere forse incapaci di far guerra, perchè son costretti o, armando il popolo, a temerlo più dei nemici, o, non armandolo, a mostrare proprio in battaglia che sono davvero oligarchi; e mentre nel tempo stesso per la loro avarizia non vogliono provvedere alle spese della guerra.

Non è bello, certo.

E poi? Ciò che abbiamo censurato (1): che in questa siffatta costituzione gli stessi uomini attendano a più occupazioni insieme, all'agricoltura, al traffico, alla guerra, pare 552 a te che sia un vantaggio?

Neanche per idea.

Ed ora guarda, se del maggiore di tutti questi mali l'oligarchia stessa non sia la prima a risentire la più grave ripercussione.

E qual è questo male?

---

(1) Cfr. IV 434 a sgg.

Che ad uno sia permesso di vendere tutte le sue sostanze, e ad un altro di acquistarle, e che chi ha venduto tutto continui a starsene nella città senza appartenere a nessuna delle sue classi, senza essere nè commerciante, nè operaio, nè cavaliere, nè oplita, ma solo a titolo di povero e di
b proletario.

Di questo male certo l'oligarchia stessa è la prima a subire le conseguenze.

E, infatti, negli Stati oligarchici a un tal male non si pone alcun rimedio; altrimenti non ci sarebbero da una parte dei ricchi sfondati e dall'altra dei poveri in canna.

Hai ragione.

E considera quest'altro punto: quando quest'uomo, mentre era ricco, dissipava il suo danaro, ne veniva forse qualche maggior vantaggio alla città in quelle occupazioni a cui or ora abbiamo accennato? O, pur dandosi l'aria d'essere uno dei capi dello Stato, in realtà non era nè capo,
c nè servitore, ma soltanto un dissipatore delle proprie sostanze?

Così è, disse; si dava quell'aria, ma non era che un dissipatore.

Vuoi dunque, ripresi, che diciamo di lui che, come in un alveare nasce un fuco, peste dello sciame, così anche in una casa può nascere un uomo simile, peste della città?

Proprio così, Socrate, diss'egli.

Però, Adimanto, mentre i fuchi, forniti di ali, il dio li ha creati tutti sforniti di pungiglioni, di quelli a due gambe alcuni li ha fatti sforniti, altri forniti di pungiglioni, e di
d pungiglioni terribili? E laddove i primi finiscono pezzenti nella vecchiaia, dai secondi vengono su tutti quelli che si chiamano malfattori.

Verissimo, disse.

È dunque chiaro, ripresi, che in una città dove tu veda pezzenti, lì si nascondano mariuoli, tagliaborse, ladri sacrileghi e artefici d'ogni sorta di ribalderia.

È chiaro, disse.

E che dunque? Nelle città rette ad oligarchia non vedi tu dei pezzenti?

Quasi tutti quelli che sono fuori del potere, rispose.

E non c'è da credere, dissi, che ci siano pure molti birbanti forniti di pungiglioni, che i governanti si studiano con la forza di tenere a freno? e

Si può ben credere, rispose.

E non diremo noi che è per la mancanza di cultura, per la cattiva educazione e per la forma del governo che questa genia d'uomini vi prospera?

Lo diremo.

Ma dunque tale appunto sarà una città retta ad oligarchia e tali e tanti i suoi vizî e forse anche di più.

Probabilmente, disse. 553

Basti perciò, ripresi, ciò che si è detto di questa costituzione chiamata oligarchia, i cui governanti sono eletti in virtù del censo; e adesso esaminiamo l'uomo che le somiglia, come si formi e quale carattere abbia.

Precisamente, disse.

VIII. — Orbene, la degenerazione dall'uomo timocratico nell'oligarchico non avverrà forse soprattutto così?

Come?

Quando quel tal figliuolo, che dapprima emulava il padre e ne seguiva le orme, in seguito lo veda improvvisamente urtare contro lo Stato, come contro uno scoglio, e dopo di avergli prodigato le sue sostanze e se stesso o da stratego o in qualche altro ufficio importante, lo veda, dico, tratto in tribunale dai sicofanti e dannato a morte o bandito o privato dei diritti di cittadino e di tutti i suoi beni... b

È quel che suole avvenire, disse.

Quando, caro mio, questo giovane abbia visto e sofferto tutto ciò, e abbia perduto i suoi beni; sopraffatto, credo, dalla paura, rovescia immediatamente giù dal trono, che aveva loro eretto nella propria anima, la sua ambizione e la sua fierezza, e, umiliato dalla povertà, si volge c

sordidamente a far quattrini a furia di meschini risparmî e di stenti, e si crea così una nuova ricchezza. Orbene, non credi tu che allora un tal uomo collochi su quel trono lo spirito di concupiscenza e di avidità di guadagno, ne faccia il suo gran re (1), lo adorni di tiara e di collane e lo cinga d'una scimitarra?

Lo credo, disse.

E poste, immagino, giù in terra da una parte e dall'altra, d ai piedi di quel re la ragione e la fierezza e ridottele a far da schiave, non permette alla prima di pensare o mirare ad altro, se non ad accrescere, donde che sia, le proprie sostanze, e all'altra di non ammirare e stimare niente altro che la ricchezza e i ricchi, e a non ambire niente altro se non l'acquisto del danaro e qualsiasi altra cosa che possa condurvi.

È la sola via, disse, che può trasformare tanto rapidamente e inevitabilmente un giovane da ambizioso ad avido e di ricchezza.

E, dissi, non è così divenuto un oligarco?

Tale è dunque la trasformazione di quest'uomo simile a quella forma di governo donde nasce l'oligarchia.

Osserviamo pertanto ora se somiglia a questa.

Osserviamolo.

IX. — Dunque, in primo luogo, le sarà simile nel fare grandissimo conto delle ricchezze?

554 E come no?

E del pari nell'essere oltremodo parsimonioso e laborioso, restringendosi a sodisfare i desiderî necessarî; senza ammettere altre spese, ma dominando tutti gli altri appetiti come vani.

Senza dubbio.

Sarà dunque, ripresi, un tirchio e cercherà di cavar profitto da tutto, sarà un tesorizzatore, uno di quelli che

(1) Così i Greci solevano chiamare il re di Persia.

il vòlgo pure loda. E non sarà costui anche simile alla forma di governo descritta da noi? b

A me almeno così pare, disse. La ricchezza, in effetti, è ciò che c'è di più prezioso per una città e per un uomo simile.

E certo, diss'io, non credo che un tale uomo si sia dato troppa cura della propria educazione.

Non lo credo, disse; giacchè non avrebbe messo a capo del coro un cieco (1), e non lo stimerebbe tanto.

Benissimo, diss'io. E bada a quest'altro fatto: non diremo che per la sua ineducazione si generino in lui degli aspetti simili a fuchi, alcuni miserabili ed altri perversi (2), contenuti per forza da quell'altra cura? c

Precisamente, disse.

Ebbene, ripresi, sai tu dove devi guardare per accorgerti della malvagità di questi suoi desiderî?

E dove?, chiese.

Nei casi in cui s'abbiano ad occupare della tutela di qualche orfano o d'un altro ufficio che permetta loro di commettere facilmente delle ingiustizie.

È vero.

E perciò non è forse evidente che negli altri rapporti, nei quali un uomo tale sembra giusto, egli con una opportuna violenza contiene altri malvagi appetiti, che sono in lui, non già persuadendoli che è meglio non seguirli, nè ammansandoli con la ragione, ma costringendoli con la necessità e la paura, perchè trema per il resto delle sue sostanze? d

Senza dubbio, disse.

Ma, per Zeus, ripresi, caro mio, nei più di loro, quando s'abbiano a spendere i danari altrui, troverai che ci sono desiderî paragonabili a quelli d'un fuco.

---

(1) Quale era Pluto, il dio della ricchezza (πλοῦτος), come dice il suo nome, concepito appunto cieco; cfr. Aristofane, *Pluto* 90 sg.: « Zeus mi ha fatto cieco, affinchè io non possa distinguere alcuno fra essi » (i buoni e i malvagi). I componenti del coro, di cui il cieco sarebbe il capo ('corifeo'), sarebbero i desideri smodati del tirchio.

(2) Cfr. 552 c.

Ma sì, purtroppo, diss'egli.

E però, costui non sarà senza dissensioni in se stesso, e
e non sarà neppure uno solo, ma, direi, doppio, e, desiderî contro desiderî, avverrà per lo più che i migliori vincano i peggiori.

Così è.

Per queste ragioni, dunque, credo che il nostro uomo serberà un contegno più decoroso, ma la vera virtù d'un'anima concorde ed armonica esulerà da lui.

Mi pare.

E così nelle gare private in città quest'uomo parsimo-
555 nioso sarà un fiacco emulo nel disputare la palma d'una vittoria o di qualche altro nobile certame; non sarà disposto a spendere del danaro per procurarsi rinomanza o per amore di simili agoni, perchè ha paura di destare i desiderî dispendiosi o d'invocarne l'aiuto per trionfare dei suoi emuli; e da vero oligarco, contendendo con una piccola parte dei suoi mezzi, il più delle volte rimane vinto e ricco.

Appunto, disse.

E così, replicai, dubiteremo ancora che quest'uomo parsimonioso e dedito al guadagno non sia per la somiglianza da ravvicinare ad una città retta oligarchicamente?

No, davvero, disse.

b X. — E dopo ciò, com'è naturale, dobbiamo esaminare la democrazia, in che modo nasca e, nata, quale carattere abbia, affinchè, conosciuto l'uomo che la rispecchia, possiamo sottoporlo al nostro giudizio.

Seguiremmo, disse, il nostro solito metodo.

Ebbene, ripresi, il trapasso dall'oligarchia alla democrazia avverrà, in sostanza, per l'insaziabile avidità del bene a cui si aspira, per il bisogno di arricchire quanto più è possibile?

E come?

c In quanto che, credo, i governanti oligarchici, che devono il potere alla loro grande ricchezza, si rifiutano a

vietare per legge che i giovani, i quali siano oltremodo prodighi, abbiano la licenza di dissipare e dar fòndo alle proprie sostanze, affinchè essi, comperando i beni di questi scialacquatori e prestando loro del danaro ad usura, divengano sempre più ricchi e più onorati.

È quello a cui soprattutto mirano.

E quindi è già evidente questo: che in una città tenere in gran conto la ricchezza e acquistare ad un tempo la temperanza è per i cittadini impossibile, ma bisogna per necessità rinunziare o all'una o all'altra? d

È evidente, disse.

È perciò che nelle oligarchie, i governanti, poichè si mostrano negligenti e lasciano libero corso all'eccessiva prodigalità, sogliono ridurre alla miseria uomini talvolta di non ignobile carattere.

Senza dubbio.

E questi, credo, se ne stanno oziosi in città, forniti di pungiglioni e armati di tutto punto, alcuni oberati di debiti, altri notati d'infamia, ed altri infine colpiti da entrambe queste pene, odiando e insidiando e quelli che si sono impadroniti delle loro sostanze e il resto dei cittadini e non aspirando se non ad un nuovo ordine di cose. e

Così è.

Ma gli affaristi, camminando a testa bassa e fingendo di non vedere, quanti tra i concittadini prestino loro il fianco feriscono col loro pungiglione d'oro; e, riscotendo interessi su interessi, moltiplicano in città il numero dei fuchi e dei pezzenti. 556

E come, disse, non li moltiplicherebbero?

E, seguitai, un cosiffatto incendio che divampa essi non vogliono spegnerlo nè con quella tal legge, impedendo, cioè, che ognuno possa disporre delle proprie sostanze, nè per via di quest'altra che può sopprimere codesti abusi.

E quale?

Una legge che, facendo seguito alla precedente costringesse i cittadini a tener conto dell'onestà. Perchè se si

disponesse per legge che di regola i contratti volontarî, b ognuno li contraesse a proprio rischio e pericolo; l'usura si eserciterebbe meno impudentemente nella città e meno v'allignerebbero quei mali a cui ora appunto accennavamo.

Molto meno, disse.

Ed ora, ripresi, per tutti codesti motivi i governanti riducono i cittadini, governati da loro, a questa condizione; quanto a se stessi ed ai loro... oh che non abituano i giovani al lusso, all'ozio fisico e intellettuale, a divenir molli c e inerti per resistere ai piaceri ed ai dolori?

E come no?

E i padri stessi poi non trascurano ogni altra cosa fuorchè i mezzi per far quattrini e della virtù non si danno maggior pensiero che non se ne diano i poveri?

Non certo di più.

In queste condizioni, quando si trovino a contatto gli uni con gli altri, i governanti e i governati, sia in viaggio sia in altre occasioni, in processioni, in spedizioni militari, navigando, combattendo insieme, o anche osservandosi a d vicenda negli stessi pericoli; in questi casi i poveri non sono più disprezzati dai ricchi; ma spesso un povero, magro, riarso dal sole, posto in battaglia accanto ad un ricco allevato all'ombra e stracarico di carne, vedendolo ansimante e scorato, credi tu che egli non debba pensare che solo per la propria ignavia costoro sono ricchi e che non dica l'uno e all'altro, quando questi poveri si trovino insieme: Questi ricchi sono nelle nostre mani, perchè non valgono nulla?

Lo so bene, disse, che tale è il loro pensiero.

Ebbene, come per un corpo infermiccio basta una piccola spinta esterna perchè si ammali gravemente, e talvolta anche senza cause esterne esso soffre per certi turbamenti interni; così anche una città, che si trovi nelle identiche condizioni, dietro un futile pretesto, quando i due partiti facciano intervenire degli alleati esterni, gli oligarchi da una città retta ad oligarchia, i democratici da una retta a democrazia; allora lo Stato si ammala e va

soggetto a lotte intestine, alle quali non di rado soggiace, anche senza la spinta di un'ingerenza straniera.

Certo, ed anche violentemente.

E così la democrazia, secondo me, nasce quando i poveri, prevalendo sui nemici, ne mettono a morte alcuni, ne bandiscono altri, e a quelli che rimangono in città concedono di dividere con sè il governo e le magistrature, di cui la maggior parte si ottiene mediante l'estrazione a sorte. 557

È così difatti, disse, che si fonda la democrazia, sia che nasca per forza d'armi, sia per la paura che costringe gli avversarî a mettersi in salvo con la fuga.

XI. — In che modo dunque, diss'io, vivranno e quale sarà un tale governo? Evidentemente l'individuo che lo rispecchia sarà l'uomo democratico. b

Evidentemente, disse.

Sicchè, in primo luogo, i cittadini saranno liberi, lo Stato godrà d'una libertà assoluta, anche di parola, e ad ognuno sarà lecito di fare quello che vuole?

Così almeno si dice, rispose.

Ma dovunque c'è questa licenza, è chiaro che ciascuno può seguire quel tenore di vita che gli piace?

Chiaro.

In questo governo dunque più che in qualunque altro ci saranno uomini d'ogni sorta. c

E come no?

Sicchè, ripresi, questa forma di governo rischia di sembrare bellissima tra tutte. Come un abito, il cui tessuto presenti ogni varietà di colori e di fiori, così anche questo governo, che presenta ogni varietà di caratteri, può sembrare bellissimo; ed è probabile, dissi, che molti, come i ragazzi e le donne quando vedono qualche cosa di svariati colori, anche questo governo lo giudicheranno bellissimo.

Senza dubbio, disse.

Eppure, replicai, è costì, mio felice amico, che puoi cercare facilmente una costituzione. d

E perchè?

Perchè, grazie alla libertà che vi si gode, contiene tutte le forme di governo, e per chi voglia costituire uno Stato, ciò che noi ora appunto facevamo, pare che sia necessario venirsene in una città democratica e prescegliersi quel regime che gli piaccia di più, come se fosse un emporio di costituzioni, dove uno può recarsi a scegliere quella che preferisce per la repubblica da fondare.

e E probabilmente, osservò, non mancherebbe di modelli.

Che in una tale città, dissi, non sia punto obbligatorio assumere un posto di governo, neanche se ne sei capace, nè d'obbedire, se non vuoi, nè guerreggiare quando gli altri guerreggiano, nè starsene in pace quando gli altri stanno in pace, se non desideri la pace; e d'altro lato poter governare e giudicare, se ti salta in mente di governare o giudicare, a dispetto della legge che lo vieta; non sono forse
558 queste possibilità divine e deliziose per il momento?

Forse, disse, per il momento, sì.

Ma e poi? La disinvoltura di alcuni bollati come colpevoli non è gustosa? O non hai ancora visto che sotto un simile governo delle persone condannate a morte o all'esilio, a dispetto di ciò rimangono in città, passeggiano pubblicamente e qualcuno va anche in giro quasi che, come se fosse un eroe, nessuno potesse osservarlo o vederlo? (1).

Di questi, infatti, ce n'è molti, disse.

b E l'indulgenza e l'avversione ad ogni cosa che sa di meschino, anzi il disprezzo di quelle massime, che noi esponevamo con tanto rispetto quando fondavamo la città, quasi che ove uno non fosse di natura eccezionale non sarebbe potuto divenire un uomo dabbene, se fin da bambino non si fosse abituato a giochi onesti e non avesse contratto abitudini egualmente oneste, con quanta orgogliosa superiorità, un tal governo, calpestati tutti questi prin-

---

(1) Di queste venute in terra di dei e «soprattutto del dio dell'ospitalità», è detto anche nel 'Sofista' 216 a-b; cfr. *Od.* XVII 483 sgg. e IX 270-71.

cipî, non si dà alcun pensiero di quegli studi a cui bisogna attendere per prepararsi alla vita politica, ma onora chiunque, per poco, si professi amico del popolo? c

È, disse, un regime davvero generoso!

Questi, ripresi, ed altri vantaggi affini può avere la democrazia; e sarà, come pare, una forma di governo dolce, senza padroni e varia, che dispensa le sue cariche egualmente agli eguali e ai disuguali.

Tu dici cose perfettamente note.

XII. — E guarda ora, diss'io, qual è l'uomo che le corrisponde. O si deve dapprima, come si è fatto per la costituzione, esaminare in qual modo egli nasca?

Sì, disse.

E non nasce forse così? Non ci sarà, a parer mio, qualche figlio di quel tale uomo parsimonioso e oligarchico, educato d dal padre a modo suo?

E perchè no?

E questo giovane anch'egli, frenando con la forza i proprî piaceri, quanti siano dispendiosi e non redditizî, i piaceri, cioè, che si dicono non necessarî...

È chiaro, disse.

Ma vuoi tu, soggiunsi, che, per spiegarci più chiaramente, cominciamo dal definire quali siano i desiderî necessarî e quali no?

Se lo voglio!, rispose.

Ebbene, non è perfettamente esatto dire che necessarî sono quei piaceri a cui non si può resistere, nonchè tutti e quelli che sodisfatti ci giovano? Giacchè gli uni e gli altri ci sono imposti dalla natura; non ti pare?

Certamente.

E perciò a buon diritto daremo loro questo nome di necessarî. 559

A buon diritto, sicuro.

Ma quelli a cui uno può sottrarsi, quando ci si abitui da giovane e che, ove siano in noi, non ci procurano nessun

bene, anzi taluni ci fanno anche del male; tutti questi se li diciamo non necessarî, non ci esprimiamo forse con esattezza?

Con esattezza, certo.

Vogliamo dunque prendere un esempio degli uni e degli altri per coglierne bene il carattere?

Ma certo.

Ora, il desiderio di mangiare entro i limiti richiesti per la buona salute e per il benessere del corpo, quello insomma del pane e del companatico, non è forse un desiderio necessario?

b Lo credo.

Questo desiderio, dunque, del pane è necessario sotto un doppio riguardo: perchè è giovevole e perchè ci conserva in vita.

Sì.

E quello del companatico è anch'esso necessario, se riesce in qualche modo vantaggioso al nostro benessere.

Senza dubbio.

Ma il desiderio di altri e diversi cibi che, se represso fin dalla gioventù e corretto dall'educazione può essere eliminato dalla maggioranza degli uomini, desiderio nocivo
c al corpo e nocivo all'anima sotto il rispetto della saggezza e del vivere saggio; non si deve dire giustamente non necessario?

Giustissimamente.

Sicchè diremo dispendiosi questi piaceri e redditizî quegli altri, perchè sono utili alla nostra attività?

E come no?

E lo stesso diremo anche dei piaceri venerei e degli altri?

Lo stesso.

Sicchè anche colui che testè chiamavamo fuco, costui lo dicevamo dedito a codesti piaceri e desiderî e dominato dai non necessarî, laddove colui che è dominato dai neces-
d sarî, lo dicevamo parsimonioso ed oligarchico?

Precisamente.

XIII. — E dunque, ripresi, diciamo daccapo come da uomo oligarchico si diventi democratico. E a me pare che il più delle volte avvenga così...

Come?

Quando un giovane educato, come or ora dicevamo, così da essere incolto e parsimonioso gusti il miele dei fuchi e abbia a che fare con questi insetti focosi e terribili, capaci di procurargli piaceri d'ogni sorta e varî e per tutte le vie, ritieni pure che da ciò comincia, secondo me, il mutamento del suo carattere da oligarchico in democratico. e

È inevitabile, disse.

Sicchè dunque, come la città mutava di costituzione per l'aiuto ad una delle due parti avverse di alleati esteriori — alleati del medesimo colore di quella parte — così anche il giovane muta partito, quando dal difuori sopraggiunga in aiuto a quell'altra parte che è in lui una specie di desiderî conforme e simile ad essa.

Proprio così.

E quando, credo, qualche alleato venga in aiuto al principio oligarchico esistente in lui, o, poniamo, da parte del padre o degli altri congiunti che lo ammoniscono e lo riprendono; allora si genera in lui una rivoluzione ed una controrivoluzione, ed egli si trova in lotta con se stesso. 560

E come no?

E talvolta, a parer mio, il principio democratico cede il passo all'oligarchico, e dei desiderî alcuni periscono, altri esulano per un resto di pudore che sopravviveva nell'anima del giovane; ed egli rinsavisce nuovamente.

È ciò che difatti talvolta accade, disse.

Ma talvolta anche, io penso, altri desiderî, affini a quelli andati in esilio e che son venuti occultamente crescendo in lui, perchè il padre non seppe educarlo, sogliono moltiplicarsi e rinvigorirsi. b

Suole, disse, accadere così.

E questi allora sogliono attirarlo verso le stesse com-

pagnie e, accoppiandosi furtivamente, generano una genía oltremodo numerosa.

E così?

E così finiscono, credo, per occupare l'acropoli dell'anima giovanile, accorgendosi che è vuota di belle dottrine, di belle costumanze nonchè di principî conformi al vero, che e sono le sentinelle e le guardie migliori nell'anima degli uomini cari agli dei.

E come!, disse.

E allora, io penso, massime e opinioni bugiarde e ciarlatanesche irrompono e si stabiliscono nell'acropoli spirituale d'un giovane siffatto.

Purtroppo!, disse.

E non andrà egli forse di nuovo ad abitare palesemente fra quei Lotofagi (1); e ove dai congiunti venga qualche aiuto all'elemento parsimonioso della sua anima, quei ragionamenti ciarlataneschi non chiuderanno le porte della fortezza regia che è in lui, non ne vieteranno l'ingresso agli d alleati, non saranno sordi anche alle ambascerie dei privati più vecchi di lui? (2). E quando scoppia la guerra, non saranno essi che si assicureranno la vittoria, e, chiamando stoltezza il pudore non lo manderanno ignominiosamente in esilio e, dando nome di viltà alla prudenza e coprendola di insulti non la cacceranno in bando e, col persuadere codesto giovane che la misura e la moderazione nello spendere sono segni di rusticità e d'illiberalità, non le stermineranno dallo Stato col soccorso di molti e superflui desiderî?

Purtroppo!

e E così, vuotata e spazzata di quelle virtù l'anima del

(1) La menzione più antica dei Lotofagi si trova nell'*Odissea* IX 82 sgg.; il loto (*Rhamnus lotus*), loro cibo principale, donde il loro nome, era così gustoso che a chiunque capitasse fra essi e ne mangiasse toglieva il desiderio di far ritorno in patria. Qui i Lotofagi sono i fuchi, di cui il giovane ha gustato il miele (559 d).

(2) È probabilmente un'allusione ad Alcibiade, che non dava retta ai consigli di Socrate.

giovane venuto in loro potere e iniziato ai grandi misteri (1), immediatamente v'introducono la tracotanza, l'anarchia, la dissipazione e l'impudenza, splendidamente adorne e coronate e accompagnate da un corteggio numeroso, e le lodano e le vezzeggiano, chiamando buona educazione l'insolenza, libertà l'anarchia, magnificenza la dissipazione e coraggio la sfacciataggine. E non è suppergiù così, seguitai, che un giovane dalla condizione di chi fu educato al regime dei desiderî necessarî passa alla libertà e alla licenziosità dei piaceri non necessarî e dannosi? 561

Evidentemente è così, rispose.

E codesto giovane, dopo ciò, vivrà, credo, consumando egualmente, nei piaceri necessarî e in quelli non necessarî, danari, fatiche e tempo; ma qualora sia fortunato e non ecceda troppo, e col passare degli anni, superato quel gran tumulto dei primi tempi, accolga una parte degli esuli e non si abbandoni tutto agl'invasori; allora passerà la vita trattando alla pari tutti i piaceri e affidando il dominio di sè a quello che via via gli si presenti per il primo, finchè se ne sazî, e poi daccapo ad un altro e ad un altro, senza respingerne alcuno, ma alimentandoli tutti nella stessa misura. b

Proprio così.

E, non accogliendo e non lasciando entrare nella fortezza un ragionamento vero, ove gli si faccia notare che taluni piaceri nascono da desiderî belli e buoni, ma altri da desiderî cattivi, e che, mentre si devono coltivare ed onorare i primi, bisogna reprimere e asservire i secondi, egli risponde sempre con un risoluto diniego, e afferma che tutti sono uguali e tutti egualmente meritevoli di onore. c

Purtroppo, disse, trovandosi in una tale condizione di animo, non farà altrimenti.

Dunque, ripresi, vivrà così giorno per giorno, compiacendo al desiderio che gli si presenta; talvolta inebbrian-

---

(1) Quelli cioè di Eleusi, nel primo giorno della cui celebrazione venivano purificati, con un bagno in mare, gl'iniziati.

dosi e dilettandosi al suono dei flauti, talvolta invece be-
d vendo acqua e dimagrando, talvolta anche dedicandosi agli esercizî della palestra, talvolta standosene in ozio e trascurando ogni cosa e talvolta perfino dedicando il proprio tempo allo studio della filosofia. Spesso prende parte alla vita politica e, salito alla tribuna, dice e fa ciò che gli salta in mente; ora per emulazione con i fautori della guerra s'atteggia a guerrafondaio, ora per gareggiare con quelli che tirano al guadagno, diventa un affarista; e non lasciandosi guidare nella vita nè da un piano preordinato nè dalla necessità del momento, chiama piacevole, liberale e felice una simile condotta, e ad essa obbedisce costantemente.

e Tu hai descritto, diss'egli, con molta precisione la vita d'un fautore dell'eguaglianza politica.

Ora io credo, ripresi, che costui riunisce in sè molte forme e moltissimi caratteri, ed è bello e multicolore come lo Stato democratico, e che ci saranno moltissimi, uomini e donne, che ne invidieranno la vita, perchè ha in sè i modelli di tante costituzioni e di tanti costumi.

Così è certamente, disse.

E che dunque? Un uomo come lui non lo assegneremo
562 alla democrazia, chiamandolo col nome che merita di democratico?

Sicuro.

XIV. — Cosicchè, diss'io, adesso non ci rimane da esporre, se non la più bella forma di governo e il più bell'uomo, la tirannide e il tiranno.

Appunto, disse.

Orsù dunque, qual è il carattere della tirannide? Che difatti ad essa si passi dalla democrazia è pressochè evidente.

Evidente.

Forse che, come suppergiù dall'oligarchia nasce la demo-
b crazia, così dalla democrazia nascerà la tirannide?

E come?

Per via di quel bene, ripresi, a cui si mirava e per il quale si costituì l'oligarchia; e questo era la ricchezza; non è così?

Sicuro.

L'insaziabilità di ricchezza e l'incuria di tutto il resto per la smania di far danaro fu la rovina dell'oligarchia.

È vero, disse.

Ebbene, non è anche l'insaziabilità di quello che la democrazia definisce come suo bene, non è forse questo che manda in rovina anche lei?

Ma che cosa, a parer tuo, la democrazia definisce come suo bene?

La libertà, risposi; giacchè credo che in una città democratica non puoi non aver udito che la libertà è la cosa più bella, e che perciò in questa città soltanto merita di vivere l'uomo per natura libero. c

Difatti, osservò, così si dice, ed è questa la parola d'ordine che s'ode assai spesso.

E forse, diss'io, come testè osservavo, l'insaziabilità di questo bene e l'incuria di tutto il resto determina la decadenza di una simile forma di governo, e crea il bisogno della tirannide?

Ma come?, disse.

Quando, a parer mio, una città retta democraticamente, assetata di libertà, si trovi di avere a capo de' cattivi coppieri, e al di là del conveniente s'inebbrii di libertà pura; se i suoi governanti non siano mitissimi e non concedano una libertà sconfinata, essa li punisce accusandoli d'essere birboni ed oligarchi. d

Difatti, disse, è ciò che suol fare.

E se c'è di quelli, ripresi, che obbediscano ai governanti, essa li copre di vituperî, come uomini servili e di nessun conto; mentre loda e onora, in privato e in pubblico, i governanti simili ai governati e i governati simili ai governanti. Ora in una città come questa non è poi d'una necessità assoluta che la libertà descriva tutta la sua parabola? e

E come no?

E, mio caro amico, soggiunsi, che l'anarchia penetri anche nelle case e finisca per radicarsi sinanche negli animali?

E che vogliamo intendere con questo?

Che un padre, per esempio, replicai, si abitui a considerarsi eguale a suo figlio e a temere i suoi figli; un figlio eguale a suo padre, e perciò a non aver rispetto nè paura dei genitori, perchè si sente un uomo libero; che un meteco si con-
563 sideri eguale a un cittadino e il cittadino al meteco (1), e così del pari un forestiere.

È ciò che avviene in effetti.

Questi abusi, diss'io, ed altri minori si verificano in un ambiente simile. Il maestro, per esempio, teme e adula gli scolari e gli scolari si ridono dei maestri e dei pedagoghi; i giovani si mettono in tutto alla pari con gli anziani, e con loro contendono a parole ed a fatti; mentre i vecchi, abbassandosi di fronte ai giovani, si mostrano pieni di arrende-
b volezza e di cortesia, e cercano di imitarne i modi, per non sembrare antipatici o dispotici.

Senza dubbio, disse.

Ma, soggiunsi, caro mio, la libertà popolare, quanta può essercene in una cosiffatta città, allora raggiunge il suo colmo, quando gli uomini e le donne comperate non siano punto meno liberi di quelli che li hanno comperati. E quasi quasi mi dimenticavo di dire fino a che punto giunga l'eguaglianza legale e la libertà delle donne di fronte agli uomini.

c Cosicchè, egli osservò, non d i r e m o con Eschilo (2), c i ò c h e o r a c i v i e n e s u l l e l a b b r a?

Appunto, disse; anch'io dico così. Giacchè, per ciò che riguarda le bestie che sono sotto il dominio degli uomini, quanto siano più libere qui che altrove, non può crederlo nessuno che non lo veda coi proprî occhi. E in effetti le cagne, come dice il proverbio, sono simili alle padrone; e i cavalli e gli asini sono assuefatti a camminare così libe-

---

(1) Cfr. I 328 b (nota a Céfalo).
(2) Fr. 334.

ramente e alteramente, da urtare per via chiunque incontrino, se questi non cede loro il passo; e così c'è in ogni altra cosa una libertà sconfinata. d

Non mi racconti che il mio sogno, disse; perchè questo è proprio quel che ho provato spesso anch'io, quando vado in campagna.

E, ripresi, capirai facilmente quanto la somma di tutte queste abitudini renda suscettibile l'animo dei cittadini; e perciò non appena si propone qualche cosa che sembri minacciare la loro libertà, si dolgono e si ribellano, e, come forse sai anche tu, finiscono per ridersi delle leggi scritte o non scritte, perchè non vogliono aver de' padroni sotto nessuna forma.

Oh, se lo so!, disse.

XV. — Ecco qui dunque, amico mio, l'inizio bello e attraente, donde germoglia la tirannide, come pare a me. e

Attraente certo, disse; ma che avviene dopo?

Lo stesso male, risposi, che, nato nell'oligarchia, la manda in rovina, questo stesso, divenendo più grave e virulento in questa forma di governo, col favore della soverchia libertà, finisce per ridurre in servitù la democrazia. Chè infatti qualunque eccesso provoca di solito una violenta reazione, nelle stagioni, nelle piante, nei corpi, e così non meno nelle costituzioni politiche. 564

Naturalmente, disse.

E difatti la troppa libertà pare che non riesca ad altro, se non ad un eccesso di servitù, così nell'individuo come nello Stato.

Naturalmente.

Naturalmente dunque, soggiunsi, non da altra forma di governo nasce la tirannide, se non dalla democrazia, cioè, a parer mio, dalla estrema libertà nasce la servitù più completa e più atroce.

È logico, disse.

Senonchè, ripresi, non era questo, credo, ciò che tu mi

b chiedevi, ma quale fosse il male che, nascendo così nella oligarchia, come nella democrazia, conduce questa alla servitù.

È verissimo, disse.

Ebbene, io volevo accennare a quella razza di sfaccendati e dissipatori di cui alcuni, i più animosi, si mettono a capo d'altri più timidi, e costoro son quelli che paragonavamo a fuchi, gli uni forniti e gli altri sforniti di pungiglioni.

E giustamente, disse.

Queste due classi, ripresi, scompigliano qualunque governo nel quale nascano, come un corpo nel quale si pro-
c ducano il catarro e la bile. E questi, il buon medico, come il buon legislatore di una città e l'accorto apicultore, deve tenerli lontano, facendo anzi in modo che possibilmente non vi nascano e, se pure vi nascono, siano sterminati con tutti i favi.

Sì, per Zeus, diss'egli, e completamente.

E perciò, diss'io, per vedere più nettamente ciò che cerchiamo, guardiamo la cosa a questo modo..

E come?

Distinguiamo col discorso tre categorie di persone in una
d città retta a democrazia, come difatti ci sono; di cui la prima, favorita dalla licenza, vi si sviluppa in maniera così larga come in una città oligarchica.

È vero.

Senonchè nella città democratica è ben più pericolosa che in quella oligarchica.

E perchè?

Perchè nell'oligarchia dove non è tenuta in onore, ma esclusa dalle cariche pubbliche, rimane inoperosa e priva
e di forza; ma in una democrazia, fatte, secondo me, poche eccezioni, essa spadroneggia, e sono i più violenti che parlano ed agiscono; mentre il resto, circondando la tribuna, strepita, e non tollera che altri parli in senso diverso; cosicchè in questo governo democratico tutti gli affari, ad eccezione di pochi, sono nelle mani di codesti maneggioni.

Certamente, disse.

Ma nella moltitudine si distingue pure quest'altra classe di persone...

E quale?

Dove tutti, credo, mirano a far danaro, i più ordinati di loro natura diventano di solito i più ricchi.

È naturale.

E così, penso, i fuchi si trovano d'avere a loro disposizione moltissimo miele e ne succhiano a sazietà.

Difatti, osservò, come si potrebbe succhiarne da quelli che ne hanno ben poco?

E questi ricchi, secondo me, sono perciò chiamati e r b a d a f u c h i.

Così è, disse.

XVI. — La terza classe poi è formata dal popolo, cioè dagli operai e da quanti sono estranei agli affari pubblici; e questi posseggono poco o nulla. Ma però in una democrazia è la classe più numerosa e, quando è riunita in assemblea, anche la più potente. 565

Difatti è così, disse. Ma non vi si riunisce volentieri, ove non gusti anch'essa un po' di miele.

E certo, replicai, ne gusta anch'essa sempre più o meno, secondo che i suoi capi, spogliando delle loro sostanze quelli che ne posseggono e distribuendole tra il popolo, possono ritenerne per sè la parte maggiore. b

Questa è, diss'egli, infatti la misura in cui il popolo ne gusta.

I ricchi però, che si vedono spogliati delle loro sostanze, sentono il bisogno di difendersi, sia parlando al popolo, sia agendo come possono.

E come no!

Ma allora, quand'anche non desiderino di provocare un rivolgimento politico, sono accusati dagli avversarî di cospirare contro il popolo e d'essere fautori dell'oligarchia.

E come non aspettarselo?

Sicchè, quando vedono che il popolo, non spontaneamente, ma per ignoranza è ingannato dai loro calunniatori, si c accinge a far loro torto, finiscono, sia che lo desiderino o no, per divenire davvero fautori dell'oligarchia, anche senza volerlo; ed ecco un altro male prodotto dal pungiglione di quei fuchi.

Proprio così.

E ne nascono denunzie, processi e lotte intestine.

Purtroppo!

Ma il popolo non suol poi sempre trovare qualcuno da eleggersi come capo a preferenza di altri, e nutrirne e accrescerne il potere?

Di solito, sì.

d Perciò, ripresi, è evidente che, quando sorga un tiranno, costui germoglia sempre da questa radice, dal potere, cioè, di questo protettore, e non altronde.

È evidente.

Ebbene, com'è che costui da protettore comincia a trasformarsi in tiranno? Non è forse evidente che ciò avviene, quando questo protettore prende ad agire come in quel racconto che circola intorno al santuario di Zeus Liceo (1) in Arcadia?

E qual è?, chiese.

Che colui il quale ha gustato una volta d'un viscere umano, mescolato con carni di altre vittime, diventa inevitabilmente lupo. O non ha mai udito questo racconto?

e Ma sì.

Orbene, così anche quando uno, che è a capo di un popolo e vede che la moltitudine gli è completamente devota, non sa astenersi dal sangue dei suoi, ma con false accuse, come si suol fare, trascina alcuni in tribunale e macchia la propria coscienza col mandarli a morte; e, gustando sulla sua lingua e nella sua bocca empie, il sapore del sangue

(1) Accenno alla leggenda di Licaone mutato in lupo, narrata, fra altri, da Ecateo (MÜLLER, *Fragm. Histor. Graec.* I p. 31), e da Pausania (VIII 2, 6); si tratta di un caso di licantropia (si pensi al nostro lupo-mannaro), castigo divino, secondo la superstizione degli antichi.

fraterno, bandisce e uccide e annunzia abolizione di debiti 566
e spartizioni di terre; per costui non è forse addirittura fatale che o perisca per mano degli avversarî, o governi tirannicamente e da uomo si trasformi in lupo?

È addirittura fatale, rispose.

E costui, dissi, è appunto quegli che provoca un sollevamento contro i ricchi.

Appunto.

E qualora sia bandito, ma ritorni dopo d'aver sopraffatto i nemici con la forza, non rientra già trasformato in tiranno? (1).

È chiaro.

E ove gli avversarî siano impotenti a scacciarlo o a metterlo a morte accusandolo pubblicamente alla città, non b
gli tenderanno insidie, e non cercheranno di assassinarlo di nascosto?

È per lo meno ciò che suole avvenire, rispose.

E tutti quelli, che così ottengono il potere assoluto, fanno quella notissima richiesta tirannica: chiedono al popolo delle guardie del corpo, perchè il difensore del popolo si serbi incolume per il vantaggio comune.

Proprio così, disse.

E il popolo concede queste guardie, perchè, credo, mentre teme per lui, è pieno di fiducia per sè.

Appunto. c

Sicchè, quando un uomo che possegga delle ricchezze e per queste sue ricchezze sia sospettato d'essere un nemico del popolo; non appena se ne avvede, questi, caro mio, secondo il responso avuto da Creso

per l'Ermo di ciottoli pieno
sen fugge nè si ferma nè teme la taccia di vile (2).

E difatti, disse, una seconda volta non la potrebbe temere.

---

(1) Evidentemente si allude a Pisistrato.
(2) Erodoto I 55.

Precisamente; perchè, se si lascia acchiappare, ripresi, non sfuggirà certo alla morte.

Necessariamente.

d Senonchè quel tale protettore del popolo non giace certo lungo disteso col suo gran corpo (1): ma dopo di avere abbattuto molti altri, si pianterà ritto sul carro dello Stato, da capo trasformatosi oramai in un perfetto tiranno.

E perchè non dovrebbe?, disse.

XVII. — Ebbene, seguitai, non esporremo adesso la felicità di quest'uomo e della città in cui nasca un siffatto mortale?

Esponiamola, disse.

Non è forse vero, ripresi, che nei primi giorni e all'inizio del suo principato egli sorride a tutti, si mostra amabile e con tutti quelli che incontra, nega d'esser tiranno, fa molte promesse privatamente e pubblicamente, abolisce debiti, distribuisce terre al popolo e ai suoi favoriti e si finge benevolo e mite con tutti?

Per forza, rispose.

Ma quando poi, credo, s'è rappacificato con alcuni dei nemici esterni e ne ha debellato altri, sicchè da questo lato si sente tranquillo, per prima cosa suscita sempre qualche guerra, affinchè il popolo abbia bisogno di un duce.

567 Naturalmente.

E poi non anche perchè i sudditi, che contribuiscono alle spese col loro danaro e s'impoveriscono, costretti a provvedere alle necessità della vita quotidiana, cospirino meno contro di lui?

È chiaro.

E qualora, secondo me, sospetti che ci siano di quelli i quali, animati da liberi sensi, non sono disposti a tollerarne il giogo, non cercherà qualche pretesto per perderli,

---

(1) *Il.* XVI 776.

abbandonandoli ai nemici? Per tutti questi motivi, dunque, un tiranno non sentirà sempre il bisogno di fomentare la guerra?

Senza dubbio.

Ma, facendo così, egli si renderà sempre più inviso ai cittadini? b

Come no?

E allora avverrà che anche taluni di quelli, che collaborarono con lui ed hanno potere, parlino liberamente e con lui e tra loro, censurando ciò che è avvenuto, tutti quelli almeno che sono i più animosi?

È naturale.

E il tiranno dovrà quindi sopprimere tutti questi, se vorrà conservare il potere, fino a che non rimarrà nessuno, nè degli amici nè degli avversarî, di cui possa giovarsi.

È chiaro.

E allora dovrà essere tutt'occhi per vedere chi è coraggioso, chi magnanimo, chi prudente, chi ricco; e così sarà talmente felice, da divenire per necessità, voglia o non voglia, nemico a tutti costoro e spinto a tender loro delle insidie, finchè non ne abbia purgato lo Stato. c

Bel modo di purgarlo!, disse.

Sì, diss'io, proprio il rovescio di quel che fanno i medici coi corpi. I medici, in effetti, ne eliminano il peggio e vi lasciano il meglio, ma il tiranno fa il contrario.

Però, disse, mi pare che questa sia una necessità assoluta per lui, se vorrà conservare il potere.

XVIII. — E per conseguenza, ripresi, si trova stretto nei lacci d'una beata alternativa: quella di dover vivere tra gente spregevole e odiato da questa, o addirittura non vivere. d

Precisamente, disse.

E però quanto più diventerà odioso ai cittadini, tanto più avrà bisogno d'una guardia del corpo numerosa e fedele.

E come no?

Ma chi saranno poi questi suoi guardiani fedeli, e donde li farà venire?

Verranno, rispose, spontaneamente in gran numero e a volo, quando li paghi.

e Giuralcane, diss'io, tu accenni anche, mi pare, a fuchi forestieri e d'ogni paese.

E non ti pare, disse, che io abbia ragione?

Ma anche tra i paesani non vorrà forse...

Che cosa?

Togliere ai padroni gli schiavi e, liberandoli, farsene delle guardie del corpo?

Senza dubbio, rispose; perchè questi gli saranno certo fedelissimi.

568 Felice davvero, diss'io, è, secondo te, questo mestiere di tiranno, se egli, come di amici e persone fidate, non può valersi che di costoro, dopo di aver messo a morte quelli che gli stavano prima dintorno.

Ma certo, disse, non può valersi di altri.

E così, ripresi, mentre questi suoi camerati lo ammirano e i nuovi cittadini lo circondano, la gente dabbene l'odia e lo fugge.

E come non dovrebbe?

Non per nulla, diss'io, la tragedia mostra d'essere sommamente saggia, ed Euripide insigne in essa.

E perchè?

Perchè ha tra altre espresso una massima d'un pro-
b fondo significato, dichiarando « saggi i tiranni che coi saggi bazzicano » (1). Evidentemente voleva dire che saggi sono quelli con cui il tiranno ha consuetudine.

Ed egli, disse, elogia la tirannide come qualcosa che ci avvicina agli dei (2), e ciò per tacere d'altri elogi che ne fanno lui e altri poeti.

---

(1) Il verso è di Sofocle, *Aiace Locro* fr. 13, e non di Euripide; ma, osserva il FRACCAROLI, « può darsi che lo si trovasse in tutti e due i poeti e che forse Euripide ne fosse il primo autore ».

(2) Euripide, *Troadi* 1169; cfr. *Fenicie* 506.

E però, ripresi, poichè sono sapienti, i poeti tragici saranno indulgenti con noi e con quelli che la pensano come noi, circa la costituzione dello Stato, se non li accoglieremo nella nostra città, perchè sono lodatori della tirannide.

Per me, disse, io credo che ci saranno indulgenti per lo meno tutti quelli che sono tra loro i più ragionevoli. c

E perciò ritengo che essi, andando in giro per molte città, raccogliendo le folle e reclutando per mercede certe belle, forti e seducenti voci, trascinano gli Stati verso le tirannidi e le democrazie.

Senza dubbio.

E ne ricevono per dippiù compensi e onori, soprattutto, com'è naturale, dai tiranni e poi anche dai governi democratici. Ma quanto più salgono verso le costituzioni migliori, tanto più diminuiscono gli onori, quasi venga loro a mancare il fiato, e perdano la forza di sollevarsi in alto. d

Senza dubbio.

XIX. — Però, ripresi, qui siamo fuori di strada; e torniamo a parlare del tiranno per dire donde trarrà i mezzi per mantenere questa sua guardia, bella, numerosa e composta di elementi svariati e continuamente mutevoli.

È chiaro, disse, che, se nella città ci sono dei tesori sacri agli dei, è qui infatti ecco che egli ne attingerà i mezzi, fino a che gli basti il danaro ricavato dalla vendita di questi beni, per non costringere il popolo a contribuzioni troppo gravose. e

Ma quando questa risorsa gli venga a mancare?

È chiaro, disse, che vivrà allora delle sostanze paterne, e lui e i suoi commensali e i suoi amici e le sue amiche.

Capisco, diss'io, il popolo che ha generato il tiranno manterrà lui e la sua corte.

Non potrà certo, disse, farne di meno.

Ma come dici?, ripresi. E se il popolo si sdegna e protesta non esser giusto che un figlio nel vigore dell'età si faccia mantenere da suo padre, ma è al contrario il figlio

che ha il dovere di mantenere il padre; che egli non lo aveva
569 generato e allevato per divenire, quando il figlio fosse adulto, il servo dei servi di lui e mantener lui e i suoi servi e quella turba d'avventizî, ma per avere in lui un capo ed esser così liberato da coloro che in città avevano fama di ricchi e di valentuomini; e, se ora gli ordina di uscire dalla città, lui con tutti i suoi amici, come un padre scaccia di casa un figlio coi suoi turbolenti convitati?

b Allora, per Zeus, il popolo, diss'egli, acquisterà coscienza di sè, e capirà che razza di creatura ha generata, accarezzata e posta in alto; e che, essendo più debole, cerca di scacciare della gente che è più forte di lui.

Che vuoi dire?, gli chiesi. Oserà forse il tiranno far violenza al padre? e, ove questi non gli obbedisca, batterlo?

Ma sì, disse, dopo di avergli tolto le armi.

Secondo te dunque, ripresi, il tiranno sarebbe un parricida e un malvagio nutritore dei suoi vecchi parenti, e, a quanto sembra, sarebbe questo appunto ciò che concordemente si chiama tirannide. Il popolo, insomma, fuggendo il fumo, come si suol dire, della servitù sotto un governo
c d'uomini liberi, si troverebbe caduto nel fuoco della servitù sotto il dispotismo di servi, e, in cambio di quella eccessiva e inopportuna libertà, costretto a vestire la tunica dello schiavo e soggiacere alla più trista e amara delle servitù, quella d'essere servo di servi.

Certo, disse, è proprio ciò che accade.

E che, dunque?, chiesi; usciremo forse di tono, se diremo di avere esposto in modo esatto il trapasso dalla democrazia alla tirannide, e qual è il vero carattere di questo governo?

Anzi, in modo esattissimo, rispose.

LIBRO IX

ARGOMENTO

Socrate, a complemento del discorso intorno alla tirannide, si propone di trattare dell'uomo tirannico, come nasca dal democratico, quale ne sia il carattere dopo simile trasformazione, e quale la vita, se misera o felice. Ma innanzi di parlare di tutto ciò, vuole dire dei desideri, quali e quanti siano, argomento di cui già egli si era occupato, non però esaurientemente. E, premesso un accenno a quelli non necessari, discorre dei desideri che si destano durante il sonno, quando nell'anima s'inalbera tutto ciò che vi è di animalesco e di selvatico saziato di cibi o di bevande e si fanno sogni turpi e pazzeschi. Quando invece si va a dormire in buone condizioni d'animo e di corpo, non si presentano punto sogni in forma peccaminosa. Rimane tuttavia fermo che pur in coloro che sembrano i più morigerati si manifestano nei sogni desideri terribili e selvaggi. Adimanto annuisce in tutto (1).

Ora Socrate ripete in breve quanto aveva detto dell'uomo democratico trasformatosi poi da democratico in oligarchico, e suppone che costui abbia un figlio, il quale venga tratto, come il padre, verso una completa inosservanza delle leggi. Invano tenteranno il padre e i congiunti di ricondurlo sul retto cammino; i corruttori gl'instilleranno desideri di piaceri dissoluti nell'amore, e il giovane finirà col vuotare l'anima della saggezza e colmarla di follia; appunto per ciò ab antico Eros, l'amore, è chiamato tiranno: e il giovane avrà disposizione alla tirannide. E come? In modo estremamente dissoluto, in balía di molte violente passioni, che faranno di lui un dissipatore delle sue sostanze e un sopraffattore dei suoi genitori, che egli spoglierà delle loro e un uomo rapace e violento, che non si asterrà da nessun atto tirannico e commetterà altre mariolerie da pessimo figlio, e disordini e illegalità. Se tali uomini

in una città, dove la maggioranza sia assennata, sono pochi, ne escono per andar a fare i satelliti di qualche altro tiranno o a servire come mercenari in guerra; ma se la loro città è in pace, si rendono ivi colpevoli di molti delitti che paragonati ad altri contano come lievi. Se invece costoro sono numerosi e secondati da altri e si sentono in maggioranza nella loro città, diventano malfattori di ogni risma; e il peggiore di tutti sarà il tiranno in sommo grado, la cui natura non gusta mai nè la libertà nè la vera amicizia, un perfetto scellerato, che quanto più a lungo tiranneggia, tanto più diventa cattivo. Glaucone, che ora prende la parola in luogo del fratello, acconsente alla conclusione di Socrate, che continua, discorrendo della felicità di una città governata regalmente e dell'infelicità di una governata tirannicamente: non c'è dubbio che non ne può esistere alcuna più felice di quella e più infelice di questa. La quale è serva il più possibile, ed è necessariamente povera, come è povera e insaziabile un'anima tirannica. Un uomo tirannico impazzisce sotto il predominio delle sue passioni e dei suoi amori, ed è quindi il più infelice di gran lunga di tutti gli altri uomini. Così crede Glaucone; ma Socrate afferma che più infelice è chi avendo un carattere tirannico non restando nella vita un privato, abbia la sventura di poter divenire tiranno. Ciò si potrà chiarire coll'esempio di quei privati e ricchi cittadini che posseggono un gran numero di schiavi, e si trovano così ad essere simili ai tiranni, in quanto comandano a molta gente, e il tiranno ad un popolo intero. Uno di questi ricchi, portato con tutti i suoi familiari e i suoi schiavi in un deserto, vivrà in continua paura, come il tiranno che inoltre non godrà di nessuno degli svaghi della vita, essendo assillato sempre da timori. La sua condizione è misera in sommo grado ed egli è in realtà il più miserabile degli uomini, benchè possa non sembrare tale. Infelicissimo è dunque l'uomo tirannico, laddove l'uomo aristocratico, che è il migliore e il più giusto, è il più felice fra tutti (II-VI).

Un'altra dimostrazione, la seconda, di questo fatto, viene fornita dalla distinzione delle tre parti dell'anima, quella per cui l'uomo conosce, quella per cui si adira, e quella concupiscibile. Il carattere predominante della parte concupiscibile è l'amore della ricchezza e l'avidità del guadagno; della irascibile l'amore della vittoria e degli onori; della parte con cui conosciamo, la tendenza a conoscere quale è la verità, senza curarsi d'altro: è dunque amica della dottrina e della sapienza o filosofia. Di qui tre specie di caratteri: il filosofico, l'ambizioso e l'interessato, e conseguentemente tre specie di piaceri, ognuna subordinata ad ognuna delle tre predette specie di uomini, i quali loderanno ciascuno il proprio tenore di vita e avranno in dispregio quello degli altri due. Il filosofo non

sente punto il bisogno dei piaceri se non in caso di assoluta necessità. Per giudicare poi quale sia il modo di vivere più piacevole o, se non altro, il meno triste, i criteri sono l'esperienza, il senno e il ragionamento. È certo che degli uomini, anzi di tutti, è in grado di giudicare meglio il filosofo, perchè in lui il senno si accompagna con l'esperienza e col ragionamento. E poichè sono tre le specie dei piaceri, la più piacevole di tutte è quella che è tale per la parte dell'anima con cui conosciamo, e quindi la vita piacevole è quella dell'uomo nel quale impera questa parte dell'anima, cioè il filosofo, alla cui vita è prossima quella del guerriero e dell'ambizioso più che quella dell'uomo interessato (VII-VIII).

All'esposizione delle due precedenti dimostrazioni è ora fatta seguire quella della dimostrazione fondata su la realtà e la purità relativa dei piaceri. Eccettuato il piacere del sapiente, quello dell'ambizioso e dell'interessato non è nè verace nè puro. È cosa sicura che fra il godere e il soffrire c'è di mezzo come un riposo dell'anima. Questo stato tra le due sensazioni è ad un tempo dolore e piacere. In confronto del dolore il riposo ci sembra un piacere e in confronto del piacere, un dolore; ma se si considera la realtà del piacere, queste nostre impressioni non sono che parvenze. Non bisogna credere che il piacere non sia di sua natura se non cessazione dal dolore, e il dolore cessazione dal piacere. Tuttavia i piaceri che attraverso il corpo giungono sino all'anima sono quasi tutti cessazione in certo modo dai dolori. Come in natura c'è un alto, un basso e un mezzo, così nel godimento del piacere; gli inesperti del piacere vedono nell'assenza del dolore il contrapposto del dolore e s'ingannano. L'ignoranza e la stoltezza corrispondono ad un vuoto nelle condizioni dell'anima. Coloro che dediti ai bagordi ignorano la saggezza e la virtù, ora scendono in basso, ora si elevano sino al mezzo, e tra questi punti errano durante la vita; e poichè non superano questo limite medio, non possono scorgere ciò che è veramente in alto, nè gustano mai un saldo e puro piacere. Non è dunque inevitabile che vivano tra piaceri misti a dolori, immagini e abbozzi del vero piacere. Quanto alla parte irascibile dell'anima avviene lo stesso: in fatto d'interesse e di onore tutti i desideri che, obbedendo alla scienza e alla ragione, attingano quei piaceri che la saggezza indica, godranno dei piaceri più veri che è possibile conseguire. Quando dunque tutta l'anima obbedisce all'elemento filosofico, ciascuna sua parte compie solo le proprie funzioni e agisce secondo giustizia e quindi gode dei piaceri migliori e più veri di cui le sia dato di godere. Se invece comanda una delle altre parti, mentre essa stessa non trova il piacere proprio, costringe le altre a perseguire un piacere estraneo e per nulla vero. Il tiranno si allontana più di tutti dal piacere vero e proprio di lui, laddove

il re meno di tutti. La vita più spiacevole sarà pertanto quella del tiranno, la più piacevole quella del re. Il tiranno è lontanissimo dal vero piacere. Riguardo alla realtà di questo, calcolando a quadrati e a cubi il re è 729 volte più felice del tiranno, e il tiranno altrettante volte più infelice del re (IX-XI).

A questo punto della discussione Socrate torna all'argomento della giustizia e dell'ingiustizia, dacchè col suo interlocutore è d'accordo su gli effetti rispettivi d'una condotta ingiusta e di una giusta. Chi loda la giustizia dice la verità, chi loda l'ingiustizia, la menzogna. A costui bisogna far osservare che l'onestà sottomette la parte bestiale della nostra natura alla parte umana, o forse, per meglio dire, divina, mentre la disonestà fa tutto il contrario. Chi rende schiava la parte più divina di sè alla più empia e più impura non potrà non essere infelice. I vizi, come l'intemperanza, l'arroganza, l'irascibilità fanno dell'uomo un servo della bestia che è in lui. Occorre che l'uomo peggiore sia governato dal migliore, nel quale comanda l'elemento divino. Ciò avrà per effetto che tutti siano fra loro simili ed amici, intenzione che si propone anche la legge e ci proponiamo noi nel governo dei fanciulli. Non si può dire in nessun modo che sia utile agire ingiustamente o commettere azioni turpi. Se il delinquente è scoperto e punito, la bestia che è in lui si calma e si fa mite, e la sua anima viene ripristinata in una migliore natura, procacciandosi insieme con la saggezza la temperanza e la giustizia. L'uomo sennato terrà in onore quelle scienze che renderanno migliore la sua anima, e non si preoccuperà della salute del corpo nè della bellezza, se ciò non gli servirà anche per acquistare la temperanza. Sarà intento a stabilire l'armonia nel corpo per mantenere l'accordo tra le facoltà dell'anima e anche nell'acquisto delle ricchezze mirerà all'ordine e all'accordo e spenderà nella misura delle proprie possibilità. Quanto agli onori, accetterà volentieri quelli che crederà che lo renderanno migliore, fuggendo nella vita privata e nella pubblica quelli che gli sembreranno nocivi alle condizioni della sua anima. Tali preoccupazioni non lo distrarranno dal partecipare alla vita politica, non però forse per avventura in patria. Glaucone osserva che Socrate intende accennare alla città che esiste soltanto nei loro discorsi, e in nessun luogo del mondo. E Socrate avverte che ne esiste forse un esemplare in cielo. Poco conta però se esiste o esisterà quella loro città; di questa e di nessun'altra deve occuparsi il saggio, tenendosi pago di realizzarla in se stesso (XII-XIII).

I. — Resta ora, diss'io, a considerare l'uomo tirannico in persona, come nasca dal democratico, quale ne sia il carattere allorchè si è formato, e in che modo viva, se misero o felice. 571

Resta infatti da esaminare questo, disse.

Ebbene, ripresi, sai tu che cosa ancora mi pare che manchi?

Che cosa?

Ciò che si riferisce ai desiderî; quali e quanti siano, non mi sembra che l'abbiamo definito accuratamente (1). E se di questo non ci rendiamo ben conto, l'indagine di cui ci occupiamo non potrà esser chiarita convenientemente. b

Però, diss'egli, siamo ancora in tempo?

Senza dubbio; e considera che cosa io voglia indagare in essi. Ecco qui. Dei piaceri e desiderî non necessarî alcuni, pare a me, sono contrarî alle leggi; e questi, mentre probabilmente sono innati in ognuno di noi, tuttavia, repressi con l'aiuto della ragione dalle leggi e dai desiderî migliori, in taluni uomini o vengono estirpati del tutto, o rimangono pochi e deboli; laddove in altri si conservano più forti e più numerosi.

E questi desiderî, a cui accenni quali sono?, mi chiese. c

Quelli che si destano durante il sonno, risposi, quando dorma nell'anima tutto ciò che c'è in lei di ragionevole, di mite e di dominante; mentre ciò che v'è di animalesco e di selvatico, saziato di cibi o di bevande, si inalbera e, a dispetto del sonno, cerca di farsi strada e di sodisfare i suoi appetiti. E in tale condizione tu sai che questa parte dell'anima osa qualunque cosa, come disciolta ed esente da qualsiasi vergogna e ritegno. E difatti non esita a tentare nella sua illusione di violare sua madre (2) o qualsiasi altro, uomo, dio o bestia, nè ad assassinare chicchessia, nè ad d

(1) Infatti se ne era appena toccato in VIII 558 d sgg.

(2) A simile incesto in sogno accenna anche Sofocle, *Edipo re* 981 sg.

astenersi da nessun cibo. In una parola, non c'è follia o impudenza da cui rifugga.

È verissimo, osservò.

Chi però vive, credo, sanamente e saviamente e va a dormire dopo d'aver destato la parte razionale di sè e averla cibata di bei pensieri e di belle considerazioni, perchè nella propria coscienza ha meditato su se stesso, senza aver
e lasciato nè insodisfatto nè troppo sazio di cibo il suo principio concupiscibile, cosicchè questo se ne stia tranquillo e
572 non rechi disturbo con le sue gioie e i suoi dolori al principio migliore di tutti, ma gli permetta che da solo nella sua purezza contempli, desideri e percepisca qualche cosa di ciò che non sa o del passato o del presente o anche del futuro, e se ne va a letto, calmato altresì il principio irascibile, senza aver l'animo agitato dalla collera contro nessuno, ma dopo di aver placato quelle due facoltà della sua anima, e stimolato la terza in cui risiede la saggezza, riposi così tranquillamente; sai pure che in tale condizione soprattutto costui attinge la verità e che allora i sogni
b non gli si presentano in forma peccaminosa.

Di ciò, disse, sono ben persuaso.

Su questo punto certo siamo stati costretti a trattanerci alquanto lungamente; ma ciò che ci proponevamo di conoscere è questo: che ci sono in ognuno di noi dei desiderî terribili, selvaggi e incomposti, anche in taluni tra noi che paiono i più morigerati; e questo si manifesta nei sogni. E rifletti, se ti pare che io abbia ragione e se sei tu pure del mio avviso.

Ma certo.

c **II.** — Ed ora rammentati quale dicevamo che fosse l'uomo democratico (1). Fin dall'infanzia era stato educato da un padre parsimonioso che non pregiava se non i desiderî

(1) Cfr. VIII 561 a - 562 a.

redditizî, ma spregiava quelli non necessarî e intesi solo a procurarci un divertimento ed un lusso. Non è così?

Precisamente.

Egli però, trovatosi a contatto con uomini più raffinati e pieni di quei desiderî, a cui or ora accennavamo, voltosi ad ogni specie di tracotanza e al tenore di vita di questi suoi amici, per avversione alla parsimonia paterna, ma essendo per natura migliore dei suoi corruttori, tratto in due sensi opposti, s'era fermato nel mezzo di questi due generi di vita, e, profittando moderatamente, a suo credere, dell'uno e dell'altro, viveva in modo che non era nè sordido nè contrario alle leggi, trasformandosi così da democratico in oligarchico. d

Difatti, disse, era ed è questa la nostra opinione su un uomo come lui.

Ebbene, ripresi, supponi che costui, cresciuto negli anni, abbia a sua volta un figliuolo giovane ed allevato nei suoi stessi costumi.

Lo suppongo.

E supponi ancora che a questo giovanotto capiti lo stesso che a suo padre (1): che sia, cioè, tratto verso una completa inosservanza delle leggi, detta da quelli che ve lo traggono, libertà piena; e che, mentre il padre e gli altri congiunti cercano di recar soccorso ai desiderî moderati, quei tali corruttori vengano in aiuto agli altri. Orbene, quando quei terribili maghi e creatori di tiranni temono di non potere altrimenti dominare il giovane, s'ingegnano di far nascere in lui, coi loro artifizî, un amore che si metta a capo dei suoi desiderî oziosi e atti a fargli dissipare tutto ciò che possiede, una specie di fuco alato e grande... O credi tu che l'amore in codesti giovani sia qualche cosa di diverso? e 573

Per me, rispose, credo che non sia altro se non questo.

Sicchè, quando gli altri desiderî, ronzando intorno ad Amore, tra le nuvole d'incenso, i profumi, le corone di fiori,

(1) Cfr. VIII 559 d - 561 a.

i vini e quei piaceri dissoluti, che son proprî di queste compagnie, ingrossando e rinvigorendo questo fuco, quanto più è possibile, impiantino in esso il pungiglione del desiderio;
b allora questo signore dell'anima si fa della follia la sua guardia del corpo e infuria e, ove trovi in sè talune opinioni e desiderî buoni e tuttora pudichi, li uccide e li scaccia via, fino a che non abbia vuotata l'anima della saggezza e colmatala d'una follia acquisita.

È proprio, disse, la genesi dell'uomo tirannico questa che ora mi esponi.

Cosicchè, diss'io, sarà appunto per questo che ab antico Eros è chiamato tiranno? (1).

Probabilmente, rispose.

c Dunque, amico mio, anche l'ubbriaco ha una certa disposizione alla tirannide?

L'ha difatti.

E così colui che impazzisce ed è fuori di sè tenta e s'illude di poter dominare non solo gli uomini, ma anche gli dei.

E come!, disse.

E diventa poi, ripresi, mio divino amico, un uomo in tutto e per tutto tirannico, quando spinto o dalla natura o dall'abitudine, o dall'una e dall'altra insieme, s'abbandona all'ubbriachezza, agli amori ed alla follia.

Proprio così.

III. — Così dunque, come pare, si vien formando un
d uomo siffatto. Ma come vive?

Come dicono i ragazzi nel loro gioco, rispose: « Sei tu che dovrai dirlo a me pure » (2).

E sia, te lo dirò io, ripresi; penso infatti che da questo momento non ci saranno se non banchetti, feste, cortigiane e simili dissolutezze per quelli nella cui anima è riuscito a insediarsi Eros tiranno e a governarne tutte le azioni.

---

(1) Tiranno è chiamato l'Amore in innumerevoli poesie di tutte le letterature.

(2) Secondo lo scoliaste era un detto proverbiale.

Necessariamente, disse.

E non germoglieranno dunque in loro ogni notte ed ogni giorno molte violente passioni, piene di tante esigenze?

Molte certo.

E così andranno dissipate ben presto quelle rendite di cui possono disporre.

E come no?

E quindi debiti e assottigliamento del capitale. e

Senza dubbio.

E allorchè da ultimo tutto venga a mancar loro, non è forse inevitabile che questo sciame di desiderî violenti, annidati nella loro anima, strepiti, e che costoro, quasi spronati dagli altri desiderî e principalmente dallo stesso Eros, il duce a cui tutti gli altri fanno da guardie del corpo; si agitino e cerchino di vedere chi possieda qualche cosa e possa essere spogliato o con l'inganno o con la forza?

Certamente, disse.

Ed è perciò necessario che o rubino donde che sia o vadano incontro a grandi sofferenze e a grandi dolori (1). 574

Necessario.

Or dunque, come i nuovi piaceri, sopravvenendo, abbiano sopraffatto gli antichi e spogliati dei loro diritti; così anch'egli, il nostro uomo, quantunque più giovane, non si crederà forse in diritto di sopraffare padre e madre e spogliarli delle loro sostanze, se ha già dissipato la sua parte, per spendere in prodigalità anche i beni paterni?

Certo, disse.

E se i genitori non gli cedono, non tenterà dapprima di derubarli e ingannarli? b

Sicuro.

E se mai non può, non ricorrerà alla rapina e alla violenza?

Lo credo, disse.

E se, mio ammirabile amico, quel vecchio e quella

(1) Cfr. VIII 568 d sgg.

vecchia gli resistono, ne avrà egli rispetto e si asterrà dal commettere contro di loro qualche atto tirannico?

Per me, diss'egli, non sono punto tranquillo sulla sorte dei genitori d'un uomo come lui.

Ma, Adimanto, in nome di Zeus, credi tu che costui per una cortigiana, divenutagli cara da poco tempo e non congiunta di sangue con lui, non batterà la madre, legata a lui dalla nascita d'affetto e di sangue, o per un bel giovanetto, di cui s'è invaghito da poco e che gli è legato per sangue, non farà altrettanto col padre, non bello e vecchio e suo parente, anzi il più affezionato tra quanti gli vogliono bene, e non li asservirà a quei suoi amori, ove se li porti in casa?

Sì, per Zeus, rispose.

Ed è, pare, una vera fortuna per i suoi genitori d'aver dato in luce un figlio di carattere tirannico!

Davvero, disse.

E poi, quando gli vengano meno le sostanze del padre e della madre e si sia in lui raccolto un grande sciame di piaceri, non tenterà dapprima di forare il muro di qualche casa o rubare a tarda notte il mantello di qualche viandante e in seguito ancora far piazza pulita in qualche santuario? E mentre si condurrà a questo modo, le opinioni, che aveva fin da ragazzo sull'onestà e sulla disonestà, per quanto da lui prima stimate giuste, non saranno sopraffatte da queste altre che, di recente affrancate dalla servitù, son divenute le guardie del corpo di Eros (1) e che con questo riporteranno la vittoria? Queste idee prima, quando egli era sottomesso alle leggi e al padre, non si sfrenavano che in sogno, durante il sonno, perchè in sè conservava tuttora de' sentimenti democratici; mentre ora, tiranneggiato da Eros, quale era poche volte in sogno, tale è divenuto sempre, anche desto; e perciò non si asterrà da nessun misfatto, per quanto atroce, nè da nessun cibo, nè da nes-

(1) In quanto Eros è tiranno.

suna azione; ma l'Eros, che è in lui e vive tirannicamente 575
nel disordine e nell'illegalità più completa, da quell'unico sovrano, ch'egli è; spingerà e lui che lo alberga in sè e la città a qualsiasi audacia, onde possa nutrire e se stesso e la turba tumultuosa dei desiderî esistenti in lui, sì di quelli che gli penetrarono dal di fuori per effetto di cattive compagnie, e sì di quelli che, nati dentro di lui per effetto dei suoi costumi e per una sua naturale disposizione, hanno rotto ogni freno e si sono messi in libertà? O non sarà questa la vita di un uomo siffatto?

Questa senza dubbio, rispose.

E, seguitai, quando codesti uomini siano pochi in una città dove la maggioranza abbia senno, uscendone, vanno b
a fare i satelliti di qualche altro tiranno o a servire come mercenarî, se qualche paese è in guerra; ma se si vive in pace e in tranquillità, lì stesso nella loro città commettono molti lievi delitti.

E quali, vuoi dire?

Per esempio, divengono mariuoli, svaligiatori di case, tagliaborse, rapinatori, ladri sacrileghi, schiavisti, qualche volta, se hanno lo scilinguagnolo sciolto, sicofanti (1) e falsi testimoni e gente pronta a lasciarsi corrompere per danaro.

Son questi i delitti che tu chiami piccoli, disse, quando c
questa gente è poco numerosa!

I piccoli mali certo sono piccoli, diss'io, di fronte ai gravi; e tutti insieme, paragonati alla tirannide, per la loro malvagità e per la rovina che producono allo Stato contano, come si suol dire, meno d'uno zero (2). Quando però degli uomini di questa fatta divengono numerosi in una città e altri li secondano e si sentono in maggioranza, allora son questi che, profittando della stoltezza del popolo, generano il tiranno ed elevano a questo posto colui che tra

(1) Qui nel senso preciso della parola, cioè delatori di professione.

(2) οὐκ ἴκταρ βάλλει letteralmente: non colgono o colpiscono nel segno.

loro abbia nell'anima il tiranno maggiore e più completo tra tutti.

d È naturale, disse, perchè costui sarà il più atto a tiranneggiare.

E allora, se la maggioranza cede spontaneamente, bene; ma se non glielo permette, il tiranno, come prima puniva madre e padre, così ora punirà, se potrà farlo, la patria, introducendovi nuovi camerati, e, asservita a costoro quella

e un tempo cara matria, come la chiamano i Cretesi, o patria (1), come la chiamiamo noi; la terrà e la manterrà in servitù. E questo è il fine a cui tende la passione in tale uomo.

Questo, diss'egli, è senza dubbio.

Orbene, ripresi, costoro prima ancora di salire al potere non agiscono nella vita privata anche a questo modo: dapprima, cioè, con quelli di cui si circondano, siano adulatori o gente disposta a servirli; o, comunque, persone di cui abbiano bisogno, non si mostrano forse sottomessi, non

576 rifuggendo dall'adattarsi, come de' domestici, a tutte le parti, salvo a voltar loro le spalle quando abbiano raggiunto il loro intento?

Senz'alcun dubbio.

Perciò durante tutta la vita vivono senza esser mai amici di nessuno, ma sempre padroni o servi di un altro; sicchè la natura tirannica non gusta mai nè la libertà nè la vera amicizia.

Proprio così.

Ciò posto, non avremmo torto di chiamare costoro degli uomini senza fede?

E come no?

Ed anche ingiusti in sommo grado, se nei nostri discorsi precedenti abbiamo d'accordo ben definito quale sia la

b giustizia.

Ma certo, l'abbiamo definita bene, diss'egli.

---

(1) Le due parole richiamano rispettivamente a μήτηρ e a πατήρ

Riassumiamo dunque, ripresi, i caratteri dello scellerato perfetto; e questi è, credo, colui che si mostra nella realtà quale lo abbiamo visto nel sogno.

Certamente.

E tale diventa colui che, essendo già per natura in sommo grado tirannico, s'impadronisce da solo del potere, e quanto più a lungo vive nella tirannide, tanto più diventa cattivo.

Necessariamente, disse Glaucone, prendendo la parola invece del fratello.

IV. — Sicchè, ripresi, colui che ci appare malvagio in sommo grado ci apparirà infelice in sommo grado; e colui che quanto più a lungo e, più intensamente è possibile, sia stato tiranno, tanto più intensamente e lungamente sarà in realtà divenuto infelice? In realtà, perchè i più in proposito non sono niente affatto d'accordo. c

È però necessario, disse, che sia come tu dici.

E non è forse vero, soggiunsi, che l'uomo tirannico somigli allo Stato tirannico, come l'uomo democratico somiglia allo Stato democratico, e parimenti anche gli altri?

E come no? d

E quello che per virtù e felicità è una città rispetto ad un'altra, questo è anche un uomo rispetto ad un altro?

Senza dubbio.

Quale è dunque sotto il riguardo della virtù una città governata tirannicamente rispetto ad un'altra governata regalmente in quella forma che abbiamo esposta in primo luogo?

Il pretto rovescio, rispose; difatti l'una è ottima, l'altra pessima.

Non ti domanderò, ripresi, quale sia l'una e quale l'altra, perchè è evidente. Ma, quanto a felicità e infelicità, ne giudichi tu allo stesso modo o altrimenti? E non ci fermiamo attoniti alla vista del tiranno, che è uno solo, nè dei suoi satelliti, che sono pochi; ma, come è conveniente,

e entrati nella città, guardiamola in tutta la sua interezza, e, dopo che ci saremo insinuati in ogni sua parte e avremo veduto tutto, esponiamo allora la nostra opinione.

Ma, disse, il tuo invito è perfettamente giustificato, ed è evidente ad ognuno che non c'è una città più infelice di quella governata tirannicamente, nè più felice di quella governata regalmente.

Sicchè, ove mai io ti rivolgessi lo stesso invito per gl'in-
577 dividui, sarei perfettamente giustificato, se io credessi che debba giudicare di loro colui che può penetrare con l'intelletto nell'animo d'un uomo e scrutarlo, senza fermarsi, come un ragazzo, a guardarne il lato esterno, attonito per la magnificenza, di cui i tiranni si circondano di fronte agli estranei; ma sapendo guardar bene addentro nelle cose? Se dunque io credessi che noi dobbiamo tutti dar retta a chi può giudicarne ed ha abitato, sotto lo stesso tetto, col tiranno e gli è stato accanto nella vita domestica e ha visto
b come si comporta coi suoi familiari, tra i quali, soprattutto, si lascia sorprendere spoglio d'ogni apparato tragico, e poi anche nei pubblici pericoli, e invitassimo costui, che ha veduto tutto ciò, a dirci in quali condizioni di felicità e d'infelicità il tiranno si trovi rispetto agli altri?

Avresti, disse, perfettamente ragione, anche in questo caso.

Vuoi dunque, diss'io, che noi presumiamo d'essere tra i capaci di giudicarne e tra quelli che si sono trovati per caso in compagnia di tiranni (1), allo scopo di avere chi possa rispondere alle nostre domande?

Certamente.

c V. — Suvvia, dissi, seguimi nell'indagine a questo modo: tenendo presente la somiglianza tra la città e l'uomo, e

---

(1) Come Platone stesso che fu tre volte alla Corte di Siracusa con Dionisio il vecchio, poi con Dionisio il giovane, e corse sempre gravi pericoli.

guardando alternativamente e punto per punto all'una e all'altro, esponi le loro condizioni.

E quali?, domandò.

Prima di tutto, ripresi, per parlare della città, chiamerai tu libera o serva quella che è retta tirannicamente?

Serva, disse, quanto più è possibile.

Eppure, in essa tu vedi de' padroni e degli uomini liberi.

Di questi, disse, ne vedo ben pochi. Tutti, sto per dire, in essa, anche i migliori tra' cittadini, sono ridotti ad una vergognosa e miserabile servitù.

Se dunque, dissi, l'uomo è simile alla città, non è necessario che anche in lui si verifichi la medesima condizione: che, cioè, la sua anima gema sotto il peso della servitù e della bassezza, e servano le parti migliori di essa, mentre vi spadroneggia una minoranza, che è la peggiore e la più pazza di tutte? d

Necessariamente, rispose.

E che dunque? Dirai tu che una tale anima sia serva o libera?

Per me, certo, la dico serva.

Sicchè questa città, serva e governata tirannicamente, meno d'ogni altra può fare quel che vuole? e

Senza dubbio.

E l'anima governata tirannicamente — parlo di tutta l'anima intera — anch'essa per conseguenza meno d'ogni altra farà quel che vuole; ma, trascinata a forza da furiose passioni, sarà piena d'agitazione e di pentimenti.

E come no?

E questa città poi, retta tirannicamente, sarà di necessità ricca o povera? 578

Povera.

Sicchè anche un'anima tirannica è necessariamente sempre povera e insaziabile.

Così è, diss'egli.

E non è forse necessario che una tale città e un tale uomo siano sempre sotto l'incubo della paura?

Necessarissimo.

E pianti, lamenti, gemiti e sofferenze pensi tu di poterne trovare in maggior numero in qualche altra città?

Nemmen per idea.

E queste cose credi tu di poterle trovare in qualche altro più che in codesto uomo tirannico, il quale impazzisce sotto il predominio delle sue passioni e dei suoi amori?

E come potrei?, rispose.

b Ed è appunto, credo, che, guardando a tutti questi mali e ad altri simili, hai giudicato che questa città sia la più infelice di tutte.

E non avevo ragione?, disse.

Certo, risposi. Ma dell'uomo tirannico che mi dici, vedendo in lui questi medesimi mali?

Che è, rispose, di gran lunga il più infelice di tutti gli altri.

Questo, diss'io, non puoi dirlo ancora con ragione.

E come?, domandò.

Secondo me, risposi, questi non è ancora l'uomo più infelice di tutti.

E perchè?, chiese.

Perchè forse, anche più infelice di lui ti parrà quest'altro...

E chi?

c Chi, replicai, avendo un carattere tirannico, non resti nella vita un privato, ma per un caso disgraziato abbia la sventura di poter divenire tiranno.

Dai discorsi precedenti congetturo, disse, che hai ragione.

Sì, diss'io; senonchè queste cose non conviene congetturarle, ma chiarirle a fondo con un ragionamento come quello che farò; giacchè l'indagine riguarda ciò che c'è di più grave, vale a dire la felicità e l'infelicità della vita.

Giustissimo, disse.

d Guarda dunque, se ho qualche ragione di dirlo. Perchè a me pare che chi voglia indagare sulla condizione del tiranno debba riflettervi movendo da un esempio.

E quale?

Dall'esempio d'uno di quei privati e ricchi cittadini che posseggono un gran numero di schiavi; perchè costoro si trovano d'esser simili ai tiranni in questo: che comandano a molta gente, mentre un tiranno comanda ad una moltitudine anche maggiore, ad un popolo intero.

In ciò difatti differiscono.

E sai che costoro sono tranquilli e non temono punto i loro schiavi?

E perchè mai dovrebbero temerne?

Non devono certo, dissi; ma ne intendi il motivo?

Sicuro: perchè tutta la città presta man forte a ciascuno dei privati.

Benissimo, ripresi. Ma se poi un dio, preso dalla città uno di questi ricchi, il quale abbia cinquanta schiavi (1) o anche più, lo trasportasse, lui, sua moglie e i suoi figliuoli con tutte le sue sostanze e i suoi schiavi in un deserto, dove nessuno degli uomini liberi possa recargli aiuto; in quale e quanta paura credi tu che egli non debba vivere e per se stesso e per i figli e per la moglie, tremando d'essere assassinato dai suoi schiavi? e

In un'estrema paura, diss'egli.

E non sarebbe costretto ad adulare alcuni dei servi stessi, a far loro molte promesse, ad emanciparli anche senza motivo; e non diventerebbe egli stesso l'adulatore dei suoi schiavi? 579

Dovrebbe, disse, far così per forza, o esporsi al pericolo d'essere ucciso.

Ma che pensi, ripresi, se il dio gli mettesse ad abitare intorno molti altri vicini, non disposti a tollerare che qualcuno si arrogasse il diritto di comandare ad altri, ma pronti a sottoporre all'estremo supplizio chi s'attentasse di farlo, ove riuscissero ad averlo nelle loro mani?

(1) A differenza di ciò che avveniva a Roma, soprattutto sotto l'impero, in Grecia gli schiavi domestici non furono mai troppo numerosi.

Sarebbe, credo, rispose, anche peggio per lui, attor-
b niato com'è da custodi che sarebbero altrettanti nemici.

Ora, non è forse in questa specie di carcere che si trova incatenato il tiranno, il quale, essendo di sua natura come lo abbiamo dipinto, è oppresso da tanti e così svariati timori e passioni? E sebbene sia nell'anima avido di vedere e di godere, pure egli solo tra quanti sono in città non può nè recarsi altrove in viaggio, nè assistere a quegli spettacoli, che destano la curiosità degli altri uomini liberi; ma
c ha da passare quasi tutta la vita tappato in casa come le donne (1), invidiando chiunque tra gli altri cittadini possa viaggiare e vedere qualcosa di bello?

Proprio così, disse.

VI. — È questa dunque la massa sovrabbondante di siffatti mali, raccolta dall'uomo che, mal sapendo governare la propria anima, quello che tu or ora hai giudicato il più infelice di tutti, l'uomo tirannico insomma, non conduca vita privata, ma da un colpo di fortuna sia costretto a divenire tiranno; e che, pur non sapendo dominare se stesso, prenda a governare altri, come se uno, infermo e debole di corpo, invece di starsene a casa quieto, fosse
d costretto a trascorrer la vita lottando e combattendo con altri.

Codesto tuo paragone, disse, è, Socrate, in tutto verissimo ed esattissimo.

E però, diss'io, mio caro Glaucone, la sua condizione è in sommo grado misera, e, se diviene tiranno, condurrà un'esistenza anche più miserabile di colui a cui tu attribuivi una vita miserabilissima?

Certamente, disse.

E quindi in realtà il vero tiranno, per quanto a qual-
e cuno non sembri, per la sua bassezza e per la sua servilità sconfinata è un vero schiavo e un adulatore della peggiore

(1) Platone pensa naturalmente alle usanze greche.

canaglia; impotente a sodisfare anche in piccola parte i suoi desiderî, ma privo manifestamente di tante cose necessarie, appare in realtà povero a chi ne sappia scrutare tutta l'anima, e trascorre la vita oppresso dallo spavento e tormentato da ansie spasmodiche e dolorose, se è vero che somiglia alla città su cui egli comanda. E le somiglia; non trovi?

Ma certo, disse.

580 Ed, oltre a questi, non gli attribuiremo anche quei mali a cui precedentemente (1) accennavamo: che, cioè, per effetto del suo potere egli è costretto ad essere, e anzi a divenire ogni giorno più di prima, invidioso, perfido, ingiusto, privo di amici, empio, albergatore e allevatore di ogni vizio e per tutto ciò d'essere lui il più infelice degli uomini e rendere poi infelici anche quelli che gli stanno vicino?

Nessuno che abbia senno ti contradirà, disse.

b Ed ora su, diss'io, come il giudice supremo (2), così anche tu giudica chi pare a te, sotto il riguardo della felicità, il primo e chi il secondo; e sentenzia classificandoli tutti e cinque: l'uomo regale, il timocratico, l'oligarchico, il democratico e il tirannico.

Ma è facile, disse, il giudizio. Giacchè per conto mio, quanto a virtù e a vizio, a felicità e infelicità, io li classifico nell'ordine in cui, come de' cori, si sono presentati sulla scena.

Ed ora, diss'io, prenderemo a nolo un banditore, o proclamerò io stesso che il figlio di Aristone (3) ha giudicato c che il migliore e il più giusto fra tutti è il più felice, e che quest'uomo è colui che ha l'anima più regale e regna su se stesso; mentre il più infelice di tutti è colui che è anche il più malvagio e il più ingiusto di tutti, e che, essendo di carattere per eccellenza tirannico, tiranneggia quanto più è possibile e se stesso e la città?

(1) Cfr. VIII 567 a-b. IX 576 a-b.

(2) S'intende nei concorsi drammatici, ai quali richiama anche l'accenno seguente ai cori.

(3) Cioè Glaucone.

Proclamalo pure, disse.

Ebbene, ripresi, posso anche aggiungervi che codesti uomini sono tali anche se rimangano occulti a tutti, uomini e dei.

Aggiungilo pure, rispose.

VII. — Sta bene, ripresi; e questa può essere per noi d una prima dimostrazione; ma ce n'è una seconda, ed eccola, perchè tu veda se ha valore.

E quale è mai?

Poichè, ripresi, come lo Stato si divide in tre classi, così anche l'anima di ciascuno di noi è tripartita (1), sarà possibile, come a me pare, dedurne anche quest'altra dimostrazione.

E quale?

Questa: essendoci tre parti nell'anima, mi pare che ci siano anche tre specie di piaceri, ciascuna propria a ciascuna di quelle; così parimenti tre classi di desiderî e di principî regolatori.

In che senso?, chiese.

Una parte dell'anima, dicevamo, è quella per cui l'uomo conosce, un'altra quella per cui si adira; mentre alla terza, e perchè multiforme, non abbiamo potuto attribuire un nome che le fosse proprio, ma l'abbiamo denominata da ciò che c'è in essa di più caratteristico e di prevalente, e l'abbiamo chiamata concupiscibile, stante la violenza dei suoi desiderî per i cibi, per le bevande, pei piaceri amorosi e per tutti gli altri dello stesso genere; e l'abbiamo detta pure amante della ricchezza, tenuto conto che è per mezzo della 581 ricchezza soprattutto che è possibile sodisfare questi desiderî.

Ed avevamo perfettamente ragione, disse.

E però, se v'aggiungessimo che il piacere e l'amore di questa parte dell'anima si volgono al guadagno, con la

(1) Cfr. IV 436 a sgg.

nostra definizione ne coglieremmo il carattere predominante, così da formarcene una chiara idea, quando parlassimo di questa facoltà dell'anima; e, chiamandola amante delle ricchezze e avida di guadagno, non le daremmo il nome che davvero le compete?

A me certo così pare, rispose.

E che poi? La parte irascibile dell'anima non tende sempre con ogni suo potere al dominio, alla vittoria, alla fama? b

Senza dubbio.

Se perciò la dicessimo amante della vittoria e degli onori, non saremmo perfettamente in tono?

Perfettissimamente.

Ma quanto alla parte dell'anima con cui conosciamo, non è manifesto ad ognuno, che essa tende tutta e sempre a conoscere quale è la verità senza curarsi nè punto nè poco delle ricchezze e della fama?

Precisamente.

Chiamandola dunque amica della dottrina e della sapienza o filosofia, la chiameremo dunque proprio come si deve?

E come no?

E non è altresì vero, diss'io, che nell'anima di alcuni c uomini domina questa facoltà, e nell'anima di altri l'una o l'altra di quelle due rimanenti, come capita?

Così è, disse.

E perciò anche tra noi si distinguono tre specie di caratteri: il filosofico, l'ambizioso, l'interessato.

Precisamente.

E tre specie anche di piaceri, ognuna subordinata ad ognuna delle tre predette specie d'uomini?

Nessun dubbio.

E sai bene, diss'io, che se volessi interrogare successivamente ciascuno di codesti tre uomini sul tenore di vita che a lui sembri il più gradevole, ciascuno loderà soprattutto il suo? Così l'uomo interessato affermerà che, a petto d

del guadagno, il piacere degli onori e del sapere non val nulla, se non ci permette in qualche modo di arricchire?

È vero, disse.

E l'ambizioso poi?, ripresi; non stima forse banale il piacere della ricchezza, e fumo e vanità quello della dottrina, a meno che non ci procuri onore?

Così è, disse.

E il filosofo poi, diss'io, qual conto pensiamo che faccia e degli altri piaceri in confronto a quello di conoscere la verità quale essa è; e in cosiffatto piacere viver sempre imparando? (1). E non sono gli altri piaceri assai lontani da ⟨ questo ⟩? E non ha ben ragione di chiamarli necessarî nel vero senso della parola, come colui che non ne sente punto il bisogno, se non in caso di assoluta necessità?

Proprio così, disse.

VIII. — Poichè dunque, ripresi, sono in discussione le varie specie di piaceri e la vita stessa che ne consegue, non per giudicare quale sia il modo di vivere più onesto o più turpe, nè quale il peggiore o il migliore, ma quale il più 582 piacevole o, se non altro, il men triste; come potremmo riconoscere chi di questi tre uomini dica soprattutto il vero?

Per me, rispose, non sono in grado di dirlo.

Ma esamina così: quali sono i criterî necessarî per giudicar rettamente? Non forse l'esperienza, il senno e il ragionamento? O può essercene qualche altro migliore?

Impossibile, rispose.

Ebbene, esamina: di codesti tre uomini chi diremo che sia il più esperto di tutti i piaceri? L'interessato, se imparasse a conoscere la verità in sè, potrebbe, secondo te, essere esperto del piacere che procura la scienza più che il b filosofo del piacere che procura il guadagno?

(1) Fa venire in mente il noto detto di Solone: «invecchio e sempre molte cose imparo»; cfr. VII 536 d.

Ce ne vuole!, disse. Giacchè il filosofo deve per necessità fin dalla fanciullezza gustare quelle altre specie di piaceri; laddove l'uomo interessato, posto che impari a conoscere l'essere, non deve necessariamente gustare la dolcezza del guadagno nè farne esperienza, anzi non è nemmeno facile che voglia farla.

Perciò, diss'io, il filosofo ha un gran vantaggio sull'uomo interessato, quanto all'esperienza che ha d'entrambi questi piaceri.

Grande, certo. c

E che diremo dell'ambizioso? Sarà il filosofo inesperto del piacere che nasce dagli onori più che l'ambizioso non sia di quello che procura la saviezza?

Ma, rispose, l'onore, ove raggiungano lo scopo, a cui ciascuno aspira, lo conseguono tutti — poichè e il ricco e il coraggioso e il sapiente sono generalmente onorati —, e perciò tutti sanno per esperienza quale sia il piacere che nasce dall'essere onorati; ma quale sia il piacere di contemplare l'essere, non può gustarlo nessun altro ad eccezione del filosofo.

Quanto ad esperienza dunque, diss'io, è il filosofo che può giudicare meglio di tutti. d

E molto meglio.

Ed è il solo, in cui il senno s'accompagna con l'esperienza.

Senza dubbio.

D'altronde lo strumento, che serve a giudicare, non è proprio nè dell'uomo interessato nè dell'ambizioso, ma solo del filosofo.

Quale strumento?

Il ragionamento; giacchè s'è detto, credo, che per giudicare occorre il ragionamento. Non è così?

È vero.

E il ragionamento è lo strumento soprattutto del filosofo.

E come no?

Se pertanto con la ricchezza e col guadagno si giudicasse

e quel che si giudica, ciò che pregia o biasima l'uomo interessato sarebbe necessariamente ciò che davvero merita lode o biasimo.

Necessariamente.

E se invece si giudicasse con gli onori, con la vittoria e col coraggio, il giudizio più attendibile non sarebbe quello che ne darebbe l'amico degli onori o l'amico della vittoria?

È chiaro.

Ma poichè si giudica con l'esperienza, col senno e col ragionamento...

È necessario, rispose, concludere che il giudizio più attendibile è quello che ne dà l'amico della sapienza e de' ragionamenti, vale a dire il filosofo.

Ora, poichè sono tre le specie dei piaceri, la più piace-
583 vole di tutte non sarà quella che è tale per questa parte dell'anima con cui conosciamo, e quindi la più piacevole vita non sarà quella dell'uomo nel quale impera questa parte dell'anima?

E come non sarebbe così?, disse. Sicchè il savio, se loda la propria vita, ha certo delle buone ragioni per lodarla.

Ma la seconda specie di vita e di piaceri, chiesi, quale sarà, a detta del nostro giudice?

Evidentemente, quella del guerriero e dell'ambizioso, perchè più che quella dell'uomo interessato è prossima alla prima.

Ultima dunque sarà quella dell'uomo cupido di guadagni, a quanto pare.

E come no?, disse.

b **IX.** — Queste pertanto sarebbero così due dimostrazioni consecutive, e due volte l'uomo giusto avrebbe vinto l'ingiusto. Quanto alla terza che, secondo il rito olimpico (1),

---

(1) Nelle feste che si celebravano in Olimpia in occasione dei grandi giochi.

spetta al Zeus salvatore ed olimpico; considera che, eccettuato il piacere del sapiente, quello degli altri due non è totalmente nè verace nè puro, ma una cosa che ne ha la sembianza, come credo d'aver udito da qualcuno de' sapienti (1). E questa sarebbe certo la più grave, la decisiva caduta dell'ingiusto.

Certamente; ma come la intendi?

Ne verrò a capo, dissi, per questa via, purchè tu mi risponda, mentre io tento la ricerca.

c

E dunque domanda, disse.

Dimmi, ripresi; non affermiamo noi che il dolore è contrario al piacere?

Senza dubbio.

Ma c'è pure, si può dire, uno stato in cui non si gode nè si soffre?

C'è di sicuro.

E che nel mezzo di questi due c'è come un riposo dell'anima rispetto a ciascuno di essi? O non è così che l'intendi?

Così, rispose.

Ebbene, diss'io, ricordi tu quali siano i discorsi degli ammalati, quando sono ammalati?

E quali?

d

Che non c'è nulla di più piacevole dell'esser sano; ma, prima d'ammalarsi, nessuno s'accorge che questa è la cosa più piacevole di tutte.

Me ne ricordo, disse.

E così anche quelli che soffrono di qualche violento dolore non li senti dire, che non c'è nulla di più piacevole che liberarsi dal dolore?

Sicuro.

E in molti altri casi analoghi ti sarai accorto, credo, che gli uomini lodano come cosa piacevolissima, non già il godere, ma il non soffrire e il calmarsi del dolore.

---

(1) Si crede che alluda ai Pitagorici.

Perchè forse allora, diss'egli, diviene dolce e piacevole codesta specie di riposo.

e E parimenti, quando, ripresi, si cessa dal godere, questa cessazione dal piacere sarà dolorosa.

Forse, disse.

Quello stato di riposo, dunque, che dicevamo intermedio tra le due sensazioni, sarà ad un tempo l'una cosa e l'altra, dolore e piacere.

È probabile.

Ma è poi possibile che ciò, che non è nè l'una cosa nè l'altra, divenga l'una e l'altra cosa?

Non mi pare.

D'altronde, il piacere e il dolore, quando si producono nell'anima, sono entrambi una certa forma di movimento; o non credi?

Sì.

584 Ma lo stato, in cui non si prova nè piacere nè dolore, non c'è apparso or ora appunto come riposo e intermedio tra quei due?

Così difatti ci è apparso.

Or come può essere giusto il credere che il non soffrire sia piacevole e il non godere doloroso?

È assolutamente inammissibile.

Non è dunque così, ripresi; ma in confronto del dolore il riposo ci pare un piacere, e in confronto del piacere, un dolore; mentre, se si considera la realtà del piacere, queste nostre impressioni in cui non c'è nulla di sano non sono che parvenze.

b Per lo meno, disse, a quanto il ragionamento ci significa.

Ebbene, diss'io, guarda ai piaceri che non nascono da dolori, affinchè tu stesso, nel caso presente, non creda che il piacere non sia di sua natura se non cessazione dal dolore, e il dolore cessazione dal piacere.

Ma dove e quali sono codesti piaceri a cui alludi?, chiese.

Sono, dissi, molti e diversi, soprattutto, se ci vuoi riflettere, i piaceri dell'olfatto. Giacchè questi, senza esser pre-

ceduti da alcun dolore, si rivelano immediatamente e in modo sensibilissimo; e quando cessano, non lasciano dopo di sè nessun dolore.

Proprio vero, disse.

E però non ci lasciamo persuadere che la cessazione dal dolore sia un piacere vero e proprio nè un reale dolore la cessazione dal piacere. c

No davvero.

Tuttavia, dissi, quelli che attraverso il corpo giungono sino all'anima e si dicono piaceri, i più numerosi e i più grandi, sono quasi tutti di questa specie: cessazione, in certo modo, dai dolori.

Tali sono difatti.

E perciò anche i presentimenti, che nascono dall'aspettativa di piaceri e dolori futuri, sono dello stesso genere.

Precisamente.

X. — E sai dunque, diss'io, di quale natura siano e a che soprattutto somiglino? d

A che?, chiese.

Credi tu, ripresi, che in natura ci sia un alto, un basso e un mezzo?

Io sì.

Orbene, non pensi tu che qualcuno, passando dal basso al mezzo, creda di passare nell'alto; e, stando nel mezzo e guardando al punto donde s'è mosso, ritenga d'essere altrove che nell'alto, perchè non ha la visione di ciò che è veramente l'alto?

Per Zeus, rispose, quanto a me, non credo che egli nella sua ignoranza possa pensare altrimenti.

Ma, dissi, se tornasse indietro, crederebbe d'andare in basso, e in ciò crederebbe la verità? e

E come no?

Ed avrebbe certo tutte queste impressioni, perchè non ha esperienza di ciò che è veramente l'alto, il mezzo e il basso.

È evidente.

E puoi dunque meravigliarti se anche gl'inesperti del vero, che hanno opinioni non sane su tante altre cose; anche sul piacere, sul dolore e su ciò che c'è di mezzo tra l'uno e l'altro sono in tale condizione che, quando giun-
585 gono a ciò che è doloroso, credono che sia veramente tale, e realmente soffrono; ma quando dal dolore giungono a ciò che sta nel mezzo, credono fermamente di trovarsi al colmo e d'aver raggiunto il piacere; e, a somiglianza di chi, inesperto del bianco, considerasse il grigio come contrapposto al nero; così anch'essi, inesperti del piacere, vedono nell'assenza del dolore il contrapposto del dolore, e s'ingannano?

Per Zeus, esclamò, non me ne stupirei; mi stupirei anzi molto più se non fosse così.

E ora, ripresi, rifletti anche a questo: fame, sete ed altrettali cose indicano de' vuoti nelle condizioni del corpo?

b E come no?

E l'ignoranza e la stoltezza non corrispondono ad un vuoto nelle condizioni dell'anima?

Ma certo.

Però gli uni si può colmarli prendendo il nutrimento, l'altro acquistando l'intelligenza?

E come no!

Ma la pienezza più vera è quella che si ottiene da ciò che è men vero o da ciò che è più vero?

Evidentemente, da ciò che è più vero.

Orbene, tra questi due generi di cose quale stimi tu che meglio partecipi della pura essenza: quello, per esempio, del pane, della bevanda, del companatico e d'ogni specie di nutrimento, o quello dell'opinione vera, della scienza,
c dell'intelligenza e, insomma, di tutta la virtù? E giudicane a questo modo: ciò che partecipa dell'immutabile, dell'immortale e della verità ed è esso stesso cosiffatto e nel cosiffatto si genera, pare a te che sia più realmente essere

di quello che partecipa di ciò che non è mai simile a sè, che è mortale ed è esso stesso cosiffatto e nel cosiffatto si genera?

Di gran lunga, disse, è superiore ciò che partecipa del sempre simile a sè.

E l'essenza del sempre simile partecipa forse dell'essenza più che della scienza?

In nessun modo.

E della verità poi?

Neppur questo.

Ma se della verità partecipasse meno, non parteciperebbe meno anche dell'essenza?

Necessariamente.

d

Sicchè in complesso il genere di cose concernenti la cura del corpo partecipa della verità e dell'essenza meno del genere di cose concernenti la natura dell'anima?

Molto meno.

Ma il corpo stesso non credi tu che dell'essere partecipi meno dell'anima?

Certamente.

E però quello che si riempie di cose più reali ed è esso medesimo più reale, si riempie in realtà più realmente di quel che si riempie di cose meno reali ed è esso medesimo meno reale.

E come no?

Se dunque il riempirsi di cose confacenti alla propria natura riesce piacevole, quel che si riempie più realmente e di cose più reali deve procurare più realmente e più vera- e mente un vero piacere; mentre ciò che partecipa di cose men reali si riempirà meno veramente e meno sicuramente e parteciperà d'un piacere più infido e men vero.

È, disse, d'una necessità assoluta.

Quelli pertanto che, dediti sempre ai bagordi e a cose simili, ignorano la saggezza e la virtù, ora scendono, come 586 pare, in basso, ora si elevano sino al mezzo, e tra questi punti errano durante la vita; ma poichè non superano

questo limite medio, non possono scorgere ciò che è veramente in alto nè sollevarvisi, e non si riempiono nemmeno di ciò che realmente è, nè gustano mai nemmeno un saldo e puro piacere; ma a guisa di bestie, sempre guardando in giù e chini verso la terra e verso la mangiatoia, non fanno
b che dedicarsi al pascolo e alla monta, e, per goder largamente di questi piaceri prendendosi a calci e cozzando tra loro con le corna e con gli zoccoli di ferro, si uccidono per la loro insaziabile avidità, perchè con gli alimenti, di cui si riempiono, non saziano nè il loro essere nè il suo involucro.

Tu, Socrate, disse Glaucone, esprimi con l'autorità d'un oracolo (1) l'esistenza della maggior parte degli uomini.

Non è dunque inevitabile che costoro vivano tra piaceri misti a dolori, immagini e abbozzi del vero piacere, che
c assumono il loro colore dalla loro rispettiva posizione; sicchè paiono violenti gli uni e gli altri, e ingenerano nei dissennati furiose brame di sè, e li spingono a combattersi vicendevolmente, come, secondo Stesicoro (2), dinanzi a Troia, si combatteva per il fantasma di Elena, dacchè non si conosceva la verità.

È inevitabile, disse, che anche queste cose vadano così.

XI. — E per la parte irascibile dell'anima non è necessario che avvenga suppergiù lo stesso, quando uno sodisfi pienamente anche lei; e, che costui sia che l'ambizione ne desti l'invidia o la brama d'onore la violenza o il carat-

---

(1) Era per i Greci la somma autorità che si potesse invocare.

(2) « Uno dei maggiori poeti lirici della Grecia, nato o vissuto a Imera, in Sicilia, dalla seconda metà del sec. VII a. C. fin oltre la prima metà del sec. VI. Avendo in un suo canto corale lacerato la memoria di Elena, fu da questa eroina [era figlia di Zeus] per vendetta privato della vista, che egli non riacquistò se non quando ebbe ritrattato l'offesa in un canto successivo (*palinodia*), nel quale narrava che non Elena, ma un fantasma di lei aveva seguito Paride a Troia » (nota del MARTINI al 'Fedro' 243 a). Si può aggiungere che alla versione della leggenda del fantasma si attenne Euripide nell'*Elena*, e la notizia data da Pausania (III 19, 11-13), che Leonimo di Crotone, recatosi nell'isola di Leuce, nel Ponto Eusino, dimora di Elena dopo la morte, era stato incaricato dall'eroina di annunziare al poeta che aveva perduto la vista per l'ira di lei.

tere fiero la collera, cerchi di saziarsi d'onore, di vittoria e di collera, senza riflessione e senza giudizio? d

È indubitabile, disse, che lo stesso accade anche per l'elemento irascibile.

Ebbene, soggiunsi, esiteremo ad affermare che anche in fatto d'interesse e d'onore tutti i desiderî che, obbedendo alla scienza e alla ragione, sotto la guida di queste attingano quei piaceri che la saggezza indica; godranno dei piaceri più veri che è possibile conseguire — dacchè è appunto la verità che serve ad essi di guida — e proprî di loro, se realmente il meglio per ogni cosa è quello che le è più proprio? e

Certo, rispose, il meglio è appunto quello che le è più proprio.

Allorchè dunque tutta l'anima obbedisce all'elemento filosofico e non gli si ribella, ne deriva in primo luogo che ciascuna sua parte compie solo le proprie funzioni e agisce secondo giustizia, e poi che ciascuna gode dei piaceri che le sono proprî, dei piaceri, cioè, migliori e più veri di cui 587 le sia dato di godere.

Senza dubbio.

Quando invece è una delle altre parti che comanda, ne deriva che, mentre essa stessa non trova il piacere proprio, costringe le altre a perseguire un piacere estraneo e niente affatto vero.

Così è, disse.

Sicchè, quanto più qualche cosa si allontana dalla filosofia e dalla ragione, tanto più diviene capace di produrre codesti effetti?

Evidentemente.

Ma non si allontana dalla ragione, più di tutto, ciò che si allontana dalla legge e dall'ordine?

Certo.

E non ci è apparso che se ne allontanassero soprattutto i desiderî amorosi e tirannici?

Appunto. b

E meno di tutti i desiderî monarchici e moderati?

Sì.

E però credo che il tiranno più di tutti si allontani dal piacere vero e proprio di lui, e il re meno di tutti.

Per forza.

E così, dissi, la vita più spiacevole sarà quella del tiranno; la più piacevole, quella del re.

Senza alcun dubbio.

E sai, diss'io, quant'è più spiacevole la vita del tiranno in confronto a quella del re?

Se me lo dici, rispose.

Dei tre piaceri che, a parer mio, ci sono, ripresi, uno c legittimo, due bastardi; il tiranno, poichè ha oltrepassato il limite dei piaceri bastardi, ed è fuggito lontano dalla legge e dalla ragione; vive con la sua scorta di piaceri servili, e non è facile dire di quanto sia inferiore all'altro, se non forse per questa via.

E come?, chiese.

A partire dall'uomo oligarchico, il tiranno dista di tre gradi da lui, perchè di mezzo c'è il democratico.

Sì.

Sicchè anche il fantasma di piacere, con cui coabita il tiranno, è rispetto alla verità tre volte più lontano dal fantasma di piacere di cui gode l'uomo oligarchico, se è vero ciò che abbiamo detto?

Appunto.

d E, a sua volta, l'oligarchico occupa il terzo posto rispetto all'uomo regale, se contiamo come uno solo l'uomo aristocratico ed il regale.

Così è.

E così, diss'io, il tiranno è lontano dal vero piacere tre volte tre gradi (1).

---

(1) « Moitié plaisant, moitié sérieux, Platon s'amuse ... à copier les Pythagoriciens qui exprimaient les vertus et les idées abstraites par des nombres. Mais son calcul est plein de fantaisie. Le tyran n'est pas éloigné du vrai plaisir de 3 fois 3 degrés, mais de 5 degrés: roi 1, timarque 2,

Evidentemente.

Mi pare dunque, soggiunsi, che il fantasma di piacere del tiranno, considerato secondo la sua lunghezza, può essere espresso con un numero piano.

Precisamente.

Elevandolo a quadrato e poi a cubo, si vedrà chiaramente la distanza che lo separa dal re.

E ciò riuscirà facile a un calcolatore.

E, inversamente, se si vuol dire a quale distanza il re sta rispetto al tiranno quanto alla realtà del piacere, fatta la moltiplicazione, si troverà che il re è settecentoventinove volte più felice del tiranno e che il tiranno è nella stessa proporzione più infelice del re. e

Che cifre sbalorditive, disse, tu ci presenti per indicare la differenza dei due uomini, il giusto e l'ingiusto, sotto il punto di vista del piacere e del dolore! 588

E questo numero è esatto, diss'io, e rispondente alla loro vita, se si tien conto dei giorni, delle notti, dei mesi e degli anni.

Certamente, disse; vi risponde perfettamente.

E però, se l'uomo dabbene e giusto vince di tanto nel piacere il cattivo ed ingiusto, di quanto più non lo vincerà nel contegno decoroso di vita, nella bellezza e nella virtù?

La distanza tra loro è davvero prodigiosa, disse.

XII. — Sta bene, dissi; ma poichè siamo giunti a questo punto della nostra discussione, riprendiamo ciò che si diceva prima (1) e che ci ha condotti fin qui. Si diceva, mi pare, che l'ingiustizia è vantaggiosa al perfetto scellerato, purchè b

---

oligarque 3, démocrate 4, tyran 5. Il s'agit pour Platon d'atteindre le chiffre 729, nombre de jours et de nuits qu'il y a dans une année, d'après Philolaos [questo Pitagorico aveva calcolato l'anno di 364 ½ giorni e 364 ½ notti, quindi 729]. Pour y arriver, il n'ajoute pas, il multiplie les deux distances entre le roi et l'oligarque d'une part, entre l'oligarque et le tyran d'autre part, puis il élève au cube le chiffre obtenu 9 et il obtient ainsi le nombre 729 » (CHAMBRY). — Quanto al ' numero piano ', tale è il 9, perchè risulta dal prodotto di due fattori.

(1) II 361 a sgg.

sia ritenuto un uomo giusto. O non era questo ciò che si diceva?

Proprio così.

Ed ora, dissi, discorriamo un po' con chi diceva così, ora che siamo d'accordo sugli effetti rispettivi d'una condotta ingiusta e d'una condotta giusta.

E come?, chiese.

Formandoci a parole un'immagine dell'anima, perchè il nostro contradittore si renda ben conto di ciò che diceva.

c E quale immagine?, chiese.

Un'immagine, risposi, come quella di certe antiche nature mostruose di cui si favoleggia: la Chimera, Scilla, Cerbero ed altre che riuniscono in un sol corpo a quel che si dice molteplici forme (1).

È vero; si dice così.

Plasma dunque un mostro che abbia in sè forme svariate e molte teste, in giro, d'animali domestici e feroci, e fa' che possa mutare e trar fuori da se stesso tutte codeste forme (2).

d Per un'opera tale, disse, occorre un abile modellatore; ma poichè la parola è più facile a plasmare che la cera o un'altra materia simile, eccola già plasmata (3).

Plasma ora un'altra forma: quella di un leone e quella anche di un uomo; che la prima sia la maggiore delle tre e la seconda tenga il secondo posto.

Questo, disse, è più facile, ed è già fatto.

Riunisci ora queste tre in un'unica forma così che figurino un essere solo.

Eccole già riunite, disse.

---

(1) La Chimera era un misto di leone, di capra e di drago, o, secondo la *Teogonia* 319 sgg., aveva tre teste, di questi animali. — Scilla: corpo di donna, terminante in coda di pesce cinta da cani. — Cerbero: tre (nella versione più comune della favola) o nove teste, in racconti seriori cento o anche diecimila. Fra le altre nature di aspetto mostruoso basti ricordare le Arpie, Gerione, l'idra di Lerna.

(2) Ciò però non avveniva dei mostri della mitologia.

(3) Cioè Glaucone l'ha già immaginata, e così più avanti.

Ricoprila esteriormente di un'unica apparenza: quella d'un uomo, così che a chi non possa vedere l'interno, ma veda soltanto l'involucro esterno, sembri di vedere un essere solo, un uomo. e

E anche quest'involucro è fatto.

Diciamo adesso a costui, il quale afferma che l'agire ingiustamente è vantaggioso a quest'uomo e non gli è utile praticare la giustizia; che egli non dice altro se non che questo: che ad un tale uomo è utile il nutrire e fortificare questa bestia dalle molte forme e il leone e gli altri animali che lo circondano, e affamare e indebolire l'uomo, così che questi sia trascinato dovunque lo meni qualcuno di quelli, e non faccia nulla per abituarli a vivere da amici con gli altri, ma lasci che si mordano tra loro e si divorino, combattendosi a vicenda. 589

Difatti, disse, è proprio quello che dovrebbe dire chi loda l'agire ingiustamente.

Al contrario chi sostiene che sia utile l'esser giusto, dice in sostanza che bisogna fare e dire quelle cose per le quali l'uomo interno possa divenire potentissimo, e, come un contadino, vegliare sulla bestia dalle molte teste, nutrendone e allevandone le specie domestiche e impedendo la propagazione delle selvatiche, facendosi del leone un alleato e spendendo le sue cure per tutti in comune e rendendoli amici tra loro e a se stesso. b

È proprio ciò che dirà colui che loda la giustizia.

Per ogni verso dunque colui che loda la giustizia direbbe la verità; e chi loda l'ingiustizia, la menzogna; perchè, sia che si guardi al piacere, sia alla buona reputazione o all'utile, chi loda la giustizia è nel vero, e chi la biasima non dice niente di sano e biasima senza saper punto ciò che biasima. c

Son anch'io di parere, disse, che egli non ne sappia nulla.

Cerchiamo dunque di disingannarlo con bella maniera perchè egli non erra di proposito, domandandogli: « Beato uomo, su che diciamo fondata la distinzione legale tra

l'onestà e la disonestà, se non su questo: che l'onestà sotto-
d mette la parte bestiale della nostra natura alla parte umana, o, forse, per dir meglio, alla parte divina; mentre la disonestà sottomette la parte domestica alla parte selvaggia? ». Ne converrà, o no?

Se dà retta a me, disse, non potrà sconvenirne.

C'è dunque, ripresi, dopo questo ragionamento qualcuno a cui sia utile prendere ingiustamente del danaro, se è vero che, ciò facendo, sottoporrà d'un colpo la miglior parte di sè alla più perversa? O se, mentre col prendere
e del danaro renderebbe schiavo un suo figlio o una sua figlia, e schiavo dei più selvaggi e tristi uomini, ciò non gli tornerebbe vantaggioso neanche se prendesse una somma enorme; come si può credere che colui che senza pietà rende schiava la parte più divina di sè alla più empia e più impura, non
590 sarà infelice, e, lasciandosi corrompere dall'oro, anche più funesto a se medesimo di Erifile (1), che vendette per una collana la vita del marito?

Molto più, disse Glaucone; chè rispondo io in vece di lui.

XIII. — E così dunque non credi tu che, se ab antico si è biasimata l'intemperanza, ciò si debba al fatto che, cedendo ad essa, si allenta il freno, ben più che non convenga, a quella terribile, a quella grande e multiforme bestia?

Evidentemente, disse.

E del pari non si biasima l'arroganza e l'irascibilità,
b quando la bestia in forma di leone e di serpente (2) cresca e si sviluppi a danno dell'armonia?

Precisamente.

---

(1) Anfiarao, re d'Argo, non voleva prender parte alla guerra dei Sette contro Tebe prevedendone (era indovino) l'esito disastroso, e perciò si era nascosto; ma Erifile, sua moglie, corrotta da Polinice col dono della collana di Armonia, lo tradì, e fu poi uccisa dal figlio Alcmeone.

(2) Forse Platone pensava alla Chimera, dimenticando però la capra.

E così il lusso e la mollezza non si biasimano forse perchè rilassano e snervano appunto quest'animale, facendo nascere in lui la viltà?

Certo.

E l'adulazione e la bassezza d'animo non si biasimano, quando uno sottomette questa parte, questo principio irascibile, alla bestia turbolenta, e per amore della ricchezza e per la sua insaziabilità di buon'ora la corrompe e di leone l'abitua a divenire scimmia? c

Senza dubbio.

E la condizione d'operaio e di manovale perchè credi tu che abbia qualcosa di disonorevole? O non la diremo tale solo, quando qualcuno abbia per natura così debole la parte migliore dell'anima che egli non possa imporsi alle bestie esistenti in sè, ma le tratti con riguardo, e non sia capace di apprendere se non quello che serve a blandirle?

È verosimile, disse.

Affinchè dunque un uomo tale sia retto da un'autorità come quella da cui è governato l'uomo superiore, noi affermiamo che egli deve farsi schiavo di quest'uomo superiore d in cui comanda l'elemento divino, non già perchè crediamo che la sua obbedienza debba riuscire a danno dello schiavo, come Trasímaco (1) riteneva dell'obbedienza dei sudditi, ma perchè è meglio per ognuno essere governato da un uomo divino e saggio, soprattutto se questo è in lui stesso; ma se no, anche se è al difuori di lui; affinchè, sottoposti allo stesso governo, noi diveniamo tutti, per quanto è possibile, simili ed amici.

Benissimo, disse.

E non mostra, diss'io, anche la legge codesta intenzione e prestando egualmente il suo aiuto a tutti i cittadini? E non ci proponiamo noi lo stesso scopo nel governo dei fanciulli, che non lasciamo liberi fino a che in essi, come nella città non abbiamo creato un governo, e, avendo coltivato ciò 591

(1) Cfr. I 343 a sgg.

che c'è di meglio nella loro anima non v'abbiamo posto, a sostituirci, un custode e un governante simile a noi, e soltanto allora li lasciamo liberi?

È manifesto, disse.

Come dunque e per qual ragione potremo noi dire, Glaucone, che sia utile l'agire ingiustamente o vivere licenziosamente o commettere delle azioni turpi, per cui, pure acquistando ricchezza o potenza, uno diventi peggiore?

Ma in nessun modo, disse.

E come si può dire che al delinquente sia vantaggioso b di non essere scoperto e sottrarsi alla pena? Quando non sia scoperto, non diventa egli peggiore? Laddove, se è scoperto e punito, la bestia che è in lui si calma e si fa mite; l'istinto della mansuetudine diviene libero e tutta l'anima, ripristinata in una migliore natura, procacciandosi insieme con la saggezza la temperanza e la giustizia assume un abito tanto più degno di onore della potenza, della bellezza e della sanità del corpo, quanto l'anima è più del corpo degna di onore?

Proprio così, disse.

c E però l'uomo sennato vivrà tendendo tutti i suoi sforzi a questo scopo; e in primo luogo avrà in onore quelle scienze che renderanno tale l'anima di lui e sprezzerà le altre.

Evidentemente, disse.

E poi, ripresi, quanto al benessere e al nutrimento del corpo, non se ne rimetterà al piacere bestiale e irrazionale, e non vivrà volgendo a questo le sue cure, e non si preoccuperà della salute e nemmeno farà il possibile per divenire forte o sano o bello, se ciò non gli servirà anche per acquistare la temperanza; ma si mostrerà intento a stabilire l'armonia nel corpo per mantenere l'accordo tra le d facoltà dell'anima.

Farà appunto così, disse, se dev'essere realmente un musicista.

Sicchè, ripresi, anche nell'acquisto delle ricchezze mirerà all'ordine ed all'accordo e non cercherà, accecato da ciò

che i più considerano come la maggiore delle fortune, di aumentare senza limite la massa delle sue ricchezze, procurandosi infiniti guai?

Non lo penso davvero.

Ma tenendo l'occhio, seguitai, al governo che è in lui, e guardando di non introdurvi delle novità per eccesso o per difetto di fortuna, acquisterà e spenderà nella misura delle proprie possibilità.

Ma proprio così, disse.

E gli onori li considererà alla stessa stregua: accetterà e gusterà volentieri quelli che egli stima che lo renderanno migliore; ma quelli che gli parranno nocivi alle condizioni della sua anima, li fuggirà, così nella vita privata come nella pubblica.

Sicchè non vorrà partecipare alla vita politica, se avrà di tali preoccupazioni.

Ma sì, giuralcane, diss'io, egli se ne occuperà nella sua propria città, e come! non però forse in patria, a meno che una sorte divina non gliene porga l'occasione.

Capisco, disse; tu vuoi accennare alla città che esiste solo nei nostri discorsi; giacchè credo che non esista in nessun luogo nel mondo.

Ma, diss'io, ne esiste forse un esemplare nel cielo, per chi voglia contemplarlo e governarsi in conformità di esso. Del resto, poco importa se la nostra città esiste o esisterà dove che sia; certo è di questa soltanto, e non di nessun'altra, che egli si occuperà.

Naturalmente, diss'egli.

e

592

b

LIBRO X.

ARGOMENTO

Socrate riprende a parlare della poesia, cominciando dall'imitazione. Premesso che sin da fanciullo ebbe una certa venerazione per Omero, si spiega coll'esempio di tre specie di letti: una, che è la forma naturale del letto fatto da Dio, la seconda di cui è autore l'artefice, la terza rappresentata dal pittore. Le due forme, opera umana, sono imitate, e quindi imitatore va chiamato l'autore di un prodotto distante di tre gradi dalla natura. Tale sarà il poeta tragico, se è imitatore, e sarà di sua natura il terzo a cominciare dal re e dalla verità, e così tutti gli altri imitatori. Quanto alla pittura, l'imitazione che essa fa, non è della realtà, bensì dell'apparenza, e pertanto l'arte imitativa è molto lontana dalla verità, e può produrre tutto solo per ciò che non attinge se non una piccola parte dei singoli oggetti, e anche questa non è che apparenza (I-II).

Gli imitatori non conoscono le arti delle quali discorrono, e i poeti in particolare creano soltanto fantasmi e non cose reali. È certo che se chi imita conoscesse esattamente le cose che imita, attenderebbe ben più volentieri a creare che ad imitare. Ad Omero o a qualsiasi altro poeta non sarà da chiedere se alcuno di loro è esperto per esempio in medicina o in altre arti, bensì di quanti gradi è lontano dalla verità per ciò che riguarda le istituzioni che rendono gli uomini migliori o peggiori nella vita privata e nella pubblica, e quale città gli vada debitrice di una costituzione migliore. Nulla ha fatto Omero in questo campo, e nulla nemmeno per ciò che concerne la condotta della guerra e nulla neppure in altri campi pel bene pubblico. A differenza di quanto avviene dei sofisti, Protágora, Pródico e altri amati e per poco non portati in trionfo, di Omero o Esiodo i loro contemporanei non se ne diedero pensiero.

Tutti i poeti dunque, a far capo da Omero, di qualunque argomento trattino, sono imitatori di immagini e non attingono la verità; e rivestono di parole e di frasi tutte le arti pur non sapendo se non imitare. Ciò non ostante pel fascino degli adornamenti poetici passano per essere competenti, mentre non lo sono affatto. L'imitatore non s'intende punto della realtà, ma soltanto dell'apparenza, come dimostrano e il pittore che dipinga delle briglie e un morso, e il fabbro e il sellaio, che li costruiscono: non se ne intendono. Se ne intende soltanto colui che se ne sa servire, il maestro di equitazione; e così per ogni altra cosa. Di ogni cosa ci sono tre arti: quella che se ne serve, quella che costruisce e quella che imita. La scienza la possiede soltanto chi si serve di questa o quella cosa. Sicchè l'imitatore non avrà nè scienza nè quindi opinione retta intorno alla bellezza o ai difetti degli oggetti che imita. Non ha se non una conoscenza superficiale di ciò che imita; e i cultori della poesia tragica sono tutti degl'imitatori nel senso più preciso della parola (III-IV).

La pittura e in genere ogni arte imitativa compie opera lontana dal vero e si associa con quella parte di noi che è lontana dalla saggezza, e quindi produce cose che valgono poco. Quanto all'imitazione poetica in particolare, occorre tener conto del fatto che la nostra anima è piena di infinite e contemporanee contradizioni, come è dimostrato dal nostro contegno di fronte alle sventure, se siamo in presenza d'altri o siamo soli. È certo che nelle avversità della vita è la miglior parte di noi quella che si sottomette volentieri alla ragione, laddove quella che si presta a molte e varie imitazioni è la parte passionale, che agisce in pieno sulla folla festaiola. Appunto piuttosto pel carattere appassionato e vario, ben più facile ad imitare, è fatto il poeta imitatore, che viene a trovarsi allo stesso livello del pittore, perchè gli somiglia e nel comporre delle opere che di fronte alla verità valgono assai poco, e nell'essere associato con quella parte dell'anima che anch'essa vale poco e non con quella che è la migliore di tutte. Ed ecco perchè non vogliamo accoglierlo in uno Stato che deve essere governato bene; egli impianta nelle singole anime un cattivo governo e creando degli idoli è e rimane sempre lontanissimo dal vero (V-VI).

Però la più grave accusa che si può muovere alla poesia è che essa può far male anche alle persone dabbene, quando si tratti della manifestazione del dolore per le disgrazie. Lo stesso avviene per il ridicolo, che si finisce col cadere nelle medesime scurrilità dei comici. La tragedia e la commedia sono dunque arti entrambe dannose. Per tornare ad Omero, egli è stato certamente il maggiore dei poeti e il primo dei tragici; ma va tenuto presente che in fatto di poesia nella città vagheggiata da Socrate si debbono ammettere

soltanto gl'inni agli dei e gli elogi degli uomini virtuosi. È la ragione che impone di bandire dalla città la poesia, e va aggiunto che esiste un vecchio dissidio tra filosofia e poesia. Se però la poesia può addurre qualche ragione per dimostrare che merita di aver posto in una città bene ordinata, la si deve riammettere senz'altro; e ai suoi difensori e amanti va data la facoltà di parlare in prosa a difesa di essa per provare che non è soltanto piacevole, ma anche giovevole. Qualora la poesia sia incapace di giustificarsi, sarà mantenuto il bando. Non bisogna lasciarsi trascinare nè dalla gloria nè dal danaro nè da nessuna dignità e nemmeno della stessa poesia a trascurare la giustizia e le altre virtù (VII-VIII).

Alla virtù sono riservati grandi ricompense e premi. A questo riguardo giova por mente al fatto che l'anima è immortale, come non è difficile dimostrare. Va tenuto presente che il male è ciò che fa perire e distrugge, mentre il bene è tutto ciò che salva e giova. Per ogni singola cosa c'è un male e un bene. Il bene non può far perire il male e neanche ciò che non è nè bene nè male. Un male che renda cattivo un essere, non lo dissolve e non lo fa perire, come nulla può dissolvere e far perire l'anima, nemmeno l'ingiustizia che sia in lei. Se il male del corpo non ingenera, come difatti non ingenera, nell'anima la malattia di questa, non è giusto credere che l'anima perisca: l'anima non può, per nessuna ragione e in nessuna occasione, perire, e nessuno può dimostrare che le anime dei morenti divengono più ingiuste per effetto della morte. Glaucone osserva, e Socrate approva, che l'ingiustizia uccide bensì gli altri, se può, ma rende anche pieno di vita chi l'ha in sè, è inoltre molto vigile e non è causa di morte. E Socrate conclude che quando qualcosa non muore nè per un male proprio nè per un male estraneo, è chiaro che esiste sempre, e quindi è immortale (IX-X).

Quelle che esistono sempre sono le anime. Ma per sapere quale sia davvero l'anima, bisogna contemplarla attentamente con la ragione, quale è nella sua purezza, e soltanto allora sarà possibile vedere quale è la sua vera natura. Considerata in questa, il bene supremo dell'anima è, come si era rimasti d'accordo, la giustizia; alla quale e a tutte le altre virtù vanno rese quelle ricompense che sono concesse all'anima dagli uomini e dagli dei tanto durante la vita dell'uomo quanto dopo la sua morte. La realtà della giustizia procura i suoi beni e non inganna punto quelli che la abbracciano sinceramente. Essi sono amati dagli dei, che possono donare loro tutto ciò che è donato nel miglior modo possibile. La povertà, la malattia o qualunque altro di quelli che sembrano mali, si risolveranno da ultimo in un bene per l'uomo giusto o durante la vita o dopo la morte. Tra gli uomini, mentre gli scellerati e gl'ingiusti fanno una pessima figura, i giusti, raggiunta l'età matura, otten-

gono, se vogliono, magistrature e possono formarsi una famiglia; quelli invece invecchiando diventano dei miserabili disprezzati da tutti. Ma ricompense e doni degli dei e degli uomini sono un nulla in confronto di quelle serbate al giusto e all'ingiusto dopo la morte. A spiegazione di ciò, Socrate narra la favola di Er della Panfilia redivivo, che raccontò ciò che aveva veduto nell'al dilà: un luogo con due precipizi, ai quali corrispondevano in alto due zone di cielo. Lì sedevano i giudici che, pronunziata la loro sentenza, ordinavano ai giusti di salire, a destra, al cielo, agli ingiusti di scendere, a sinistra. Quando giunse Er, i giudici gli dissero che egli avrebbe dovuto riferire agli uomini ciò che aveva veduto colà. Vide anime in moto per le quattro aperture e alcune liete, altre tristi: quelle scendenti dal cielo ne magnificavano le meraviglie, quelle provenienti dalla terra chiedevano loro notizie intorno al cielo. Er udì domandare di Ardieo il Grande, tiranno di una città della Panfilia, un incurabile delinquente; apparve con altri malfattori a tentar di uscire, ma certi uomini selvaggi, di igneo aspetto, li legarono e lacerarono, annunziando che li trascinavano per precipitarli nel Tartaro. Si vedeva per tutto il cielo e la terra distesa una luce diritta, come una colonna, simile all'arcobaleno, alla cui sommità è sospeso il fuso di Ananke (la Necessità). Il fuso faceva girare gli otto cerchi celesti, sull'alto di ciascuno dei quali era una Sirena, che girava con esso e faceva sentire la propria voce, e tutte queste voci riunite formavano un'unica armonia. Con le Sirene cantavano le tre Moire (Parche), figlie di Ananke: Láchesi il passato, Cloto il presente, Átropo l'avvenire, e facevano girare gli otto cerchi. Un ierofante, prendendo dalle ginocchia di Láchesi le sorti (delle anime) e i modelli di vita, parlò alle anime e a nome di Láchesi, dicendo fra altro che ciascuno è responsabile del proprio destino, e soltanto Dio è fuori causa. Dopo ciò pose in terra davanti alle anime i modelli delle vite d'ogni sorta, di re, di esuli, di mendichi e di uomini comunque insigni, invitandole a scegliere e ammonendole intorno all'esito della scelta. Il primo a cui toccò la sorte scelse la massima signoria, ma non tardò a pentirsene; ma ne dava colpa alla fortuna e ai demoni, fuorchè a se stesso. Er vide che l'anima di Orfeo sceglieva la vita di un cigno, l'anima di Tamiri la vita dell'usignuolo e altre altre vite. Anche gli animali sceglievano, alcuni passando nella condizione d'uomini, altri in quella di altri animali. A scelte finite, Láchesi diede a ciascuna anima il demone che aveva preferito, il quale la conduceva da Cloto e poi da Átropo. Dopo, l'anima andava al trono di Ananke e da ultimo tutte verso la pianura di Lete, e si accamparono sulle rive del fiume Ameles, la cui acqua non può essere contenuta da nessun vaso. Poi si misero a dormire, ma verso mezzanotte scoppiò un tuono e un terremoto

e le anime volarono via come stelle. A Er non fu permesso di bere di quell'acqua. Si trovò desto, e si vide all'alba collocato sul rogo su cui era stato posto dopo la morte. Se, conclude Socrate, presteremo fede al racconto di Er, traverseremo il fiume Lete e non ci macchieremo l'anima. Dando retta a Socrate, si seguirà sempre la via che conduce in alto, e si praticherà in ogni modo la giustizia insieme con la saggezza, e così si godrà la felicità tanto su questa terra quanto nella vita ultraterrena (XI-XVI).

I. — Certo, ripresi, io vedo che ci sono molte ragioni per affermare che la città da noi fondata è la migliore di tutte; ma è in particolare pensando a ciò che s'è disposto a proposito della poesia che lo affermo. 595

Vale a dire?, domandò.

Di non ammettere punto la parte imitativa di essa. Che non sia da ammettere si vede, come a me sembra, anche più evidentemente ora, dappoichè abbiamo distinto e separato le facoltà dell'anima. b

E come?

A voi posso dirlo, sicuro che non mi denuncierete ai poeti tragici e a tutti gli altri che coltivano il genere imitativo. Io ritengo che tutte le opere di questo genere siano la rovina dell'anima di tutti quegli uditori, che non hanno in loro il contravveleno, la cognizione, cioè, di ciò che esse in realtà sono.

Che cosa vuoi dire con codeste parole?, mi chiese.

Devo spiegarvelo, risposi, sebbene una certa tenerezza ed una certa venerazione, che sin da fanciullo ho per Omero, mi trattenga dal farlo; giacchè pare che egli sia stato il primo maestro ed il duce di tutti questi magnifici poeti tragici. Tuttavia non bisogna avere più riguardi per un uomo che per la verità; ma lo spiegarlo è, come dicevo, un dovere. c

Certamente, disse.

Ebbene, odi, o piuttosto rispondi. Puoi dirmi che cosa mai sia, in generale, l'imitazione, poichè neppur io intendo chiaramente che cosa voglia essere?

E tu, disse, t'immagini che lo sappia io!

Non sarebbe strano, ripresi, dacchè de' miopi sogliono
596 spesso vedere le cose prima di quelli che hanno vista più acuta.

È vero, rispose; ma in presenza tua non avrei il coraggio di parlare, quand'anche qualche cosa di plausibile si presentasse alla mente; ma vedi tu stesso.

Vuoi dunque che noi cominciamo la nostra indagine da questo punto, secondo il nostro metodo abituale? Noi siamo soliti di ammettere una certa idea unica per ciascun complesso di oggetti multipli, ai quali diamo lo stesso nome. O non intendi?

Intendo.

Prendiamo così anche ora uno, qualunque vuoi, tra'
b molti oggetti. Ci sono, per esempio, molti letti e molte tavole.

Senza dubbio.

Ma questi mobili si raggruppano tutti sotto due sole idee: una di letto ed una di tavola.

Sì.

E noi siamo anche soliti di dire che l'artefice dell'uno e dell'altro di questi mobili, guardando all'idea, così costruisce l'uno i letti, l'altro le tavole di cui ci serviamo; e allo stesso modo gli altri oggetti? Perchè, credo, quanto all'idea stessa non c'è alcun operaio che la crei; e come potrebbe?

Non potrebbe certo.

c Ma vedi ora che nome puoi dare all'operaio che ti dirò?

E quale?

Colui che fa tutti questi oggetti che ciascuno degli operai costruisce.

Tu parli di un uomo abilissimo e meraviglioso.

Aspetta, e lo dirai anche con più ragione. Giacchè questo medesimo operaio (1) non è capace di fare soltanto dei mobili, ma fa anche tutte le piante, plasma tutti gli animali

---

(1) Cfr. 'Sofista' 233 c - 234 b, dove sono espressi i medesimi pensieri di questo passo: «operaio — tutte queste cose».

e le altre cose nonchè se stesso, ed inoltre la terra, il cielo, gli dei e tutto quello che è sotterra nell'Ade. d

Ecco, secondo te, disse, un artista (1) veramente meraviglioso.

Non ci credi?, ripresi. E dimmi, ti pare che non possa esserci punto un operaio siffatto, o che per un certo verso possa esserci un fattore di tutte queste cose, e per un altro no? O non t'accorgi che tu stesso saresti in grado di fare in qualche modo tutte queste cose?

E qual è, chiese, questo modo?

Non è difficile, risposi; e ci si può riuscire, credo, in molti modi e sollecitamente; nel modo più sollecito, se vuoi prendere uno specchio, e volgerlo in tutti i sensi. Tu farai così sollecitamente il sole e gli astri, sollecitamente la e terra, sollecitamente te stesso e gli altri esseri viventi e le suppellettili e le piante e tutte le altre cose a cui ora si alludeva.

Sì, diss'egli; ma degli oggetti apparenti, non però delle cose reali.

Benone, dissi; hai proprio colpito nel segno. Giacchè tra codesti artefici è, credo, anche il pittore. Non è così?

E come no?

Tu però mi dirai, credo, che ciò che egli fa non è reale. Eppure anche il pittore fa in un certo senso un letto. Non è così?

Sì, rispose; anche lui un letto apparente.

II. — E il mobilista? Non dicevi proprio poco fa che non fa l'idea, ciò che dicevamo essere davvero il letto, ma 597 un certo letto.

Lo dicevamo in effetti.

Dunque, se non fa ciò che è il letto, egli non fa l'essenza del letto, ma qualche cosa che rassomiglia al vero letto, senza però esserlo; e se qualcuno affermasse che l'opera del

---

(1) σοφιστήν (nel testo) parola adoperata nel suo senso più largo.

mobilista o di qualche altro artefice è una realtà perfetta, rischia di non dire il vero?

Non certo, disse, come parrebbe a quelli che s'interessano di tali problemi.

Non ci dobbiamo dunque meravigliare se codesta opera è qualche cosa di oscuro in confronto della verità.

No difatti.

b Vuoi tu ora, ripresi, che, valendoci di questi esempî, cerchiamo di vedere chi mai sia codesto imitatore?

Se vuoi, disse.

Ebbene, abbiamo qui dinanzi a noi tre letti: l'uno che è la forma naturale del letto e che, come io credo, affermiamo fatto da Dio. O chi altro potrebbe farlo?

Non può essere che lui, secondo me.

Un secondo di cui è autore l'artefice.

Sì, disse.

Un terzo che è fatto, dicevamo, dal pittore. Non è così?

Preciso.

E così, pittore, mobilista e Dio sono tre capomastri di tre specie di letti.

Appunto tre.

c Orbene, sia che Dio non lo abbia voluto, sia che fosse una necessità per lui di non fare più d'un letto naturale; comunque, egli non fece se non quel solo, che è poi il l e t t o nella sua essenza: ma due cosiffatti letti o più non furono nè, si può credere, saranno prodotti da Dio (1).

E perchè?, disse.

Perchè, risposi, se ne avesse fatti anche due soli, ne apparirebbe un terzo, di cui quei due realizzerebbero l'idea, e sarebbe questo il vero letto, non quei due.

---

(1) Cfr. 'T i m e o' 31 a: « ... un solo (mondo), dacchè deve essere stato costruito conforme all'esemplare. Quello infatti, che comprende tutti quanti i viventi intelligibili, non potrebbe mai esser secondo insieme con un altro; poichè in tal caso ⟨ci dovrebbe essere⟩ un altro vivente, che li contenesse entrambi, e del quale sarebbero parti quei due; e ⟨così⟩ non più a quei due, ma a quello che li contiene, sarebbe più esatto dire che questo ⟨universo⟩ fosse stato fatto somigliante » (traduzione MARTINI)

Hai ragione, disse.

E però, credo, Iddio che ciò sapeva, volendo essere realmente il fattore del letto reale, e non d'un letto qualunque, nè un qualunque falegname; creò unico il letto essenziale e vero. d

È da crederlo.

Vuoi dunque che noi lo salutiamo col nome di creatore di questo letto o con qualche altro simile?

È giusto, disse; poichè egli ha creato realmente e questo e tutto il resto.

E il falegname poi non lo chiameremo noi artefice di letto?

Sì.

E chiameremo anche il pittore artefice e fattore di questo mobile?

Oh, no.

Ma allora del letto che cosa dirai che sia?

Il nome più conveniente per lui, mi pare, rispose, che sia quello di imitatore di ciò di cui quei primi due sono gli artefici. e

Sta bene, diss'io; sicchè tu chiami imitatore l'autore d'un prodotto distante di tre gradi dalla natura?

Precisamente, disse.

E tale sarà anche il poeta tragico, se è imitatore: sarà di sua natura il terzo a cominciare dal re (1) e dalla verità, e così tutti gli altri imitatori.

È verosimile.

Sull'imitatore, dunque, eccoci d'accordo. Ma, a proposito del pittore, dimmi questo: ti pare che egli cerchi d'imitare proprio quel singolo oggetto, che è nella natura, o le opere degli artefici? 598

Le opere degli artefici, rispose.

Quali sono o quali paiono? Definisci ancora meglio questo punto.

---

(1) « Si ricordi che nel libro precedente il re rappresentava il governo perfetto, del quale gli altri eran degenerazioni tanto peggiori quanto più se ne allontanavano » (FRACCAROLI).

Che cosa vuoi dire?

Questo: un letto, se lo guardi di fianco o di prospetto o in qualsiasi altro modo, è esso differente da se stesso o non differisce punto, ma pare differente? E così tutte le altre cose?

Paiono, disse, ma non differiscono.

b Ed ora osserva anche questo: quale dei due scopi la pittura si propone nell'imitazione di ciascun oggetto: quello di rappresentare l'oggetto qual è o quale apparisce? L'imitazione, insomma, dell'apparenza o della realtà?

Dell'apparenza, rispose.

L'arte imitativa è dunque ben lontana dalla verità e, com'è ovvio, può produrre tutto solo per ciò che non attinge se non una piccola parte dei singoli oggetti, e anche questa non è che apparenza. Per esempio il pittore, dicevamo, ci c dipingerà un calzolaio, un falegname, degli altri operai, pur non avendo alcuna conoscenza del loro mestiere. Ma ingannerà forse appena dei ragazzi e degli sciocchi, se è un buon pittore, dipingendo un falegname e mostrandolo ad essi di lontano col dargli l'apparenza d'un vero falegname.

Certamente.

Ma ecco, amico mio, ciò che a parer mio si deve pensare di tutti costoro: quando qualcuno ci annunzî di aver trovato un uomo che sa ogni mestiere e tutte le altre specialità, di cui ciascuno è esperto, e le sa anche meglio di chiunque d altro senza eccezione; bisogna dire a costui che è un ingenuo e che, come pare, essendosi imbattuto in un ciarlatano e in un imitatore, ne è rimasto ingannato; sicchè, se ha creduto all'onniscienza di questo tale, gli è perchè non è lui in grado di distinguere la conoscenza dall'ignoranza e dall'imitazione.

Verissimo, disse.

III. — E ora, ripresi, noi dobbiamo esaminare la tragedia e colui che ne fu il padre (1), Omero; poichè udiamo da alcuni che questi poeti sanno tutte le arti, tutte le cose umane relative alla virtù e al vizio ed anche le cose divine; giacchè un buon poeta, se deve poetar bene delle cose di cui tratta, deve per forza conoscerle, o non esser capace di trattarle come si conviene. Dobbiamo dunque esaminare se questi che lo affermano essendosi imbattuti in quei tali imitatori, non se ne siano lasciati ingannare; e, vedendone le opere, se si siano o no accorti che queste distano di tre gradi dalla verità, e che, anche chi non conosca la verità, può facilmente poetare, dal momento che i poeti creano solo fantasmi e non cose reali; o se costoro dicono qualche cosa di vero, e se i buoni poeti sanno in realtà le cose, di cui agli altri sembra che parlino con competenza.

e

599

È, disse, quello che si deve esaminare.

Orbene, credi tu che se uno potesse fare entrambe le cose: l'oggetto da imitare e la sua immagine, si dedicherebbe seriamente soprattutto alla produzione delle immagini e vedrebbe in questo lo scopo principale della sua vita, quasi non avesse nulla di meglio da fare?

b

Per me, non lo credo.

Ma se fosse, suppongo, realmente versato nella conoscenza delle cose che imita, si occuperebbe sul serio ben più volentieri a creare che ad imitare, cercherebbe di lasciare dopo di sè, come suoi monumenti, molte opere insigni e bramerebbe d'essere piuttosto l'oggetto che l'autore d'un elogio.

Lo credo, disse, perchè non sarebbero eguali l'onore e l'utile.

Ora, noi chiederemo conto ad Omero, o a qualsiasi altro poeta, di tante altre cose; non domanderemo se qualcuno di loro fu esperto in medicina o solo imitatore del linguaggio

c

(1) 'Padre (il testo ha ἡγεμόνα, 'duce') della tragedia', detto di Omero non va inteso letteralmente, cioè qui a 'tragedia' non va dato il suo preciso significato.

dei medici; quali infermi un poeta antico o recente abbia fama di aver curato, come Asclepio, o quali discepoli (1), versati nella medicina, abbia lasciati dopo di sè, come lo stesso Asclepio ha lasciato i suoi discendenti; nè lo interrogheremo nemmeno sulle altre arti, ma ne faremo loro grazia. Però sui problemi più interessanti e più belli, dei quali Omero s'è voluto occupare: della guerra, del comando degli
d esercitì, del governo d'una città e dell'educazione dell'uomo; su questo è giusto interrogarlo, domandandogli: « Mio caro Omero, se è vero che non sei lontano di tre gradi dalla verità in ciò che si riferisce alla virtù, e non sei quell'artefice di fantasmi, come abbiamo definito l'imitatore; se dal vero sei lontano soltanto di due gradi ed eri capace di conoscere quali istituzioni rendano gli uomini migliori o peggiori, così nella vita privata come nella pubblica; dicci quale città vada a te debitrice di una costituzione migliore, come
e Lacedemone a Licurgo (2) e a molti altri molte città grandi e piccole? Quale città attribuisca a te il merito d'essere stato un buon legislatore e d'averle giovato? L'Italia e la Sicilia ricordano Caronda (3), noi ricordiamo Solone (4); ma te, come legislatore, chi ti ricorda? Puoi dircelo?

Non credo, rispose Glaucone, anzi ciò non si dice nemmeno da qualcuno degli Oméridi (5).

600 Ma si ricorda forse qualche guerra combattuta al tempo di Omero e felicemente condotta da lui stesso o dietro i suoi consigli?

---

(1) I Greci li chiamavano Asclepiadi (Ἀσκληπιάδαι, Ἀσκληπίαδαι): designazione dei medici (che solevano far risalire al dio della medicina Asclepio la propria genealogia), e delle loro famiglie o scuole più celebri a Cos e a Cnido.

(2) È noto che è un esempio tipico di legislatore; come tale è assai spesso ricordato dagli scrittori antichi.

(3) Di Catania, vissuto probabilmente verso la metà del sec. VII a. C., diede alla sua città e ad altre colonie di Calcide (Eubea) in Sicilia e nell'Italia meridionale leggi famose per la loro potenza etica e giuridica.

(4) Come legislatore di Atene, dove nácque non certo prima del 640 a. C. (morì, forse più che ottantenne, a Cipro), era celebre non meno di Licurgo in tutta l'antichità.

(5) Designazione generica dei discendenti, veri o presunti, e degli imitatori, che furono in gran numero, di Omero.

Nessuna.

Ma si citano forse di lui, come di uomo abile nei lavori, molte invenzioni nelle arti o nel campo della vita pratica, come di Talete Milesio (1) e di Anacarsi lo Scita? (2).

Oh, nulla di tutto questo.

Ma se non fece nulla per il bene pubblico, si dice forse che durante la sua vita sia stato l'educatore di alcuni, che lo abbiano poi amato per i suoi insegnamenti e abbiano trasmesso ai posteri un sistema di vita omerica, come Pitagora (3), che per questo fu amato straordinariamente e i cui discepoli seguono anche oggidì un sistema di vita, che chiamano pitagorico, e per il quale sono divenuti illustri in tutto il mondo?

b

Non si dice, rispose, nulla neppure di questo, poichè Creofilo (4), il compagno di Omero, è forse, Socrate, meno ridicolo per il suo nome che per la sua educazione, se è vero ciò che si conta di Omero; giacchè egli non ebbe alcuna cura del poeta, sinchè visse.

---

(1) Nato a Mileto (Asia Minore) verso il 624 a. C., morto nel 546 circa, fondò quella che venne poi chiamata scuola ionica, la quale si occupò della filosofia della natura. Gli si attribuirono scoperte geometriche ed astronomiche (anzi i Greci lo considerarono come il fondatore della geometria e dell'astronomia), di cui alcune sono state revocate in dubbio, e fra queste la predizione degli ecclissi. Era stato annoverato, come Solone, fra' Sette Sapienti.

(2) Contemporaneo e amico di Solone, dalla nativa Scizia fece molti viaggi in Grecia. Si segnalò per l'ingegno e per la grande semplicità della vita e l'austerità dei costumi, talchè in alcuni elenchi dei Sette Sapienti trovò posto anche lui. Gli fu attribuita l'invenzione dell'ancora e della ruota dello stovigliaio.

(3) Nato a Samo nel 582 a. C. e morto a Metaponto; venuto in Italia nel 530 o 529 fondò a Crotone (Magna Grecia) una scuola o più esattamente una società ad un tempo politica e religiosa con vincoli rigorosi e disciplina austera. Molti gli avversari delle sue dottrine, ma numerosi anche e fidi i seguaci, saliti poi in gran fama; basti accennare a Timeo di Locri, Archita di Taranto (amico di Platone, e non solo filosofo, ma anche matematico, meccanico, uomo di Stato e generale insigne), Alcmeone di Crotone, il poeta comico Epicarmo.

(4) Di Samo o di Chio; secondo la tradizione, sarebbe stato ospite, o genero o persino maestro o viceversa discepolo più che compagno di Omero, come lo designa qui Platone. In uno scolio a questo luogo della 'Repubblica' è detto che Omero donò a Creofilo il poema della *Presa di Ecalia* (una delle imprese di Èracles), in segno di gratitudine, secondo taluni la stessa *Iliade*. Ma il poema della *Presa di Ecalia*, attribuito a Omero, anche dalla critica antica ritenuto per omerico, era invece

c IV. — Difatti è ciò che se ne conta, diss'io. O credi tu, Glaucone, che se Omero fosse stato realmente capace di educare degli uomini e renderli migliori, come uno che di tale materia poteva parlare, non da imitatore, ma da conoscitore, non si sarebbe fatti molti compagni (1) e non sarebbe stato onorato e riverito da loro? Ma come! Protágora da Abdera (2), Pródico da Ceo (3) e tanti altri possono nelle loro private conversazioni persuadere dei loro contemporanei che non potranno amministrar bene nè la propria casa nè la propria città, se non profittano delle loro istruzioni, e per questa loro sapienza sono così vivamente amati, che per poco dai discepoli non vengono portati in trionfo sulle proprie teste; mentre i contemporanei di Omero, se egli fosse stato capace di giovare agli uomini per l'acquisto della virtù, lo avrebbero lasciato, lui o Esiodo (4), andare in giro declamando i loro poemi e non avrebbero tenuto ben più ad essi che al danaro e non li avrebbero costretti a fissarsi nel proprio paese; ovvero, se di ciò non riuscivano a persuaderli, non li avrebbero essi stessi seguiti dovunque, fino a che non avessero profittato abbastanza dei loro insegnamenti?

Mi pare, Socrate, che tu dica proprio la verità.

Teniamo dunque per sicuro che tutti i poeti, a cominciare da Omero, sia che trattino poeticamente della virtù o di altri argomenti, sono imitatori d'immagini, e non attingono la verità; ma, come si diceva or ora, il pittore senza

---

considerato come opera di Creofilo stesso. Quanto al suo nome, etimologicamente (κρέας e φῦλον) significa: stirpe o figlio della carne o meglio della ciccia.

(1) Nel senso più preciso di discepoli.

(2) Uno dei più illustri sofisti del tempo di Socrate, dal quale prende nome uno dei dialoghi di Platone, che tratta appunto dei sofisti. Abdera era colonia greca sulle coste della Tracia.

(3) Altro sofista contemporaneo di Socrate, del quale Senofonte nei 'Memorabili' (II 1, 21-34) ci tramandò la leggenda di 'Ercole al bivio', come la intitolò traducendola il Leopardi. Socrate lo ricorda spesso nei dialoghi platonici e per lo più benevolmente.

(4) Veramente Esiodo, per quanto ne sappiamo, non andava in giro a declamare i suoi poemi. Ebbe bensì, soprattutto per colpa di suo fratello Perse, vita travagliata da domestici dissidi e da sventure.

intendersi egli stesso di calzoleria, presenterà un calzolaio che parrà vero a chi al pari di lui non capisce nulla di calzoleria, ma guarda solo ai colori ed agli atteggiamenti. 601

È verissimo.

E così, credo, diremo che anche il poeta per mezzo di parole e di frasi rivesta tutte le arti dei colori convenienti, pur non sapendo egli stesso, se non imitare; cosicchè gli altri simili a lui, che giudicano dalle parole, quando egli parla con l'attrattiva del metro, del ritmo e dell'armonia, sia dell'arte del calzolaio, sia della condotta d'un esercito o di ogni altro argomento, credono che egli ne parli con la maggiore competenza; tanto è il fascino che hanno in sè codesti ornamenti poetici. Perchè, quando queste opere sono spogliate dei colori musicali e recitate nella loro nudità, sai, credo, quali si rivelano; tu lo hai forse notato. b

Sì, disse.

Somigliano perciò, ripresi, a ciò che divengono quei visi che non sono belli, ma fiorenti quando cessano di essere tali?

In tutto e per tutto, diss'egli.

Orsù, considera questo: il creatore d'immagini, l'imitatore, diciamo, non s'intende punto della realtà, ma solo dell'apparenza; non è così? c

Sì.

Non lasciamo la cosa a mezzo, ma vediamola tutta.

Parla, disse.

Un pittore, per esempio, dipingerà delle briglie ed un morso.

Sì.

Però saranno il sellaio ed il fabbro quelli che li costruiranno?

Sì.

Ma sarà forse il pittore colui che saprà come devono essere costruite delle briglie ed un morso? O non se ne intenderà nemmeno il costruttore, vale a dire il fabbro e il sellaio, ma solo colui che sa servirsene, il maestro d'equitazione?

Verissimo.

d E non diremo lo stesso per ogni altra cosa?

E come?

Che per ogni cosa ci sono tre arti: quella che se ne serve, quella che costruisce e quella che imita.

Sì.

Ora, che cosa costituisce il valore, la bellezza e la perfezione d'un mobile, d'un animale, d'un'azione qualunque, se non la rispondenza all'uso per cui ciascuna cosa è fatta, o dall'uomo o dalla natura?

Così è.

È dunque assolutamente necessario che chi si serve d'una cosa ne abbia la maggiore esperienza, e possa indicare al costruttore le qualità buone che presenta nell'uso l'oggetto di cui si serve. Così, per esempio, un suonatore di flauto può dare al costruttore dei suggeri-
e menti sui flauti che egli adopera nelle sue suonate, ed è lui che dirà come si debbano costruire, e il costruttore dovrà tenerne conto.

E come no?

Sicchè il flautista indicherà le qualità e i difetti dei flauti, e il costruttore, fidandosi di lui, eseguirà ciò che egli suggerisce.

Sì.

Per conseguenza, a proposito di uno stesso strumento, il costruttore avrà sulla sua perfezione o imperfezione una giusta fiducia; perchè è in rapporto con chi sa, ed è costretto
602 a dar retta a chi sa; mentre la scienza la possiede soltanto chi se ne serve.

Esattissimo.

Ma l'imitatore, per riconoscere se gli oggetti che dipinge siano belli e ben fatti o no, ne acquisterà forse la scienza dall'uso o ne avrà un'opinione retta, perchè è necessariamente in relazione con chi sa e per le istruzioni che ne riceve sul modo di dipingere questi oggetti?

Nè l'una nè l'altra cosa.

Sicchè l'imitatore non avrà nè scienza nè opinione retta circa la bellezza o i difetti degli oggetti che imita.

Parrebbe di no.

Grazioso davvero questo imitatore per la sua sapienza nelle cose di cui si occupa! b

Non mi pare molto, in verità.

Tuttavia seguiterà ad imitare, pur non sapendo per quale ragione ciascuna cosa è buona o cattiva; ma, come si può supporre, seguiterà ad imitare ciò che pare bello alla moltitudine e agli ignoranti.

E che altro vuoi che faccia?

Ecco dunque, a quanto pare, due punti sui quali siamo discretamente d'accordo: primo, che l'imitatore non ha se non una conoscenza superficiale di ciò che imita, e l'imitazione è per lui un gioco e non qualcosa di serio; e secondo, che quelli i quali coltivano la poesia tragica, così in versi giambici come in versi epici, sono tutti degl'imitatori nel senso più preciso della parola.

Certamente.

V. — In nome di Zeus, esclamai, codesto imitare non è dunque una cosa che dista di tre gradi dalla verità? O non ti pare? c

Sicuro.

E su quale parte dell'uomo esercita il potere che possiede?

Di che intendi parlare?

Di questo: la stessa grandezza da vicino e da lontano alla nostra vista non sembra eguale, mi pare.

Difatti non sembra.

E gli stessi oggetti non appaiono spezzati o diritti secondo che si guardano dentro o fuori dell'acqua, e concavi o convessi per un'altra illusione ottica prodotta dai colori? Ed è evidente che tutto questo getta un turbamento nella nostra anima. Ora è su questa debolezza della nostra natura che la pittura d'illusione fa assegnamento per ingannarci, non meno che l'arte dei ciarlatani come tanti altri trucchi simili. d

È vero.

Orbene, non è nel misurare, nel calcolare e nel pesare, che contro siffatte illusioni si son trovati i migliori rimedî; cosicchè ciò che s'impone a noi non è l'apparenza maggiore o minore di grandezza, di quantità o di peso, ma la facoltà che abbiamo di calcolare, di misurare o anche di pesare?

e E come no?

Ma tutto questo non può essere se non l'opera della ragione che è nella nostra anima.

Senza dubbio.

A questa facoltà però che, dopo di aver misurato, ci significa che talune cose, le une rispetto alle altre, sono o maggiori o minori o eguali, queste medesime cose spesso destano nello stesso tempo un'impressione contraria.

Sì.

Però dicevamo che la stessa facoltà nello stesso tempo e sulle stesse cose non poteva avere due opinioni contrarie?

E s'aveva ben ragione di dirlo.

603 La facoltà dell'anima, dunque, che giudica senza curarsi della misura, non può essere quella stessa che giudica tenendo conto di essa.

No di certo.

Ma quella che si affida alla misura e al calcolo sarà la parte migliore dell'anima?

Certo.

E perciò quella che è opposta ad essa sarà una delle parti meno buone in noi.

Per forza.

Ed è appunto a questa conclusione che volevo s'arrivasse, quando dicevo che la pittura e, in genere, ogni arte imitativa compie opera lontana dal vero, e che, d'altro

b lato, si associa con quella parte di noi che è lontana dalla saggezza, e le si fa compagna ed amica senza uno scopo sano e vero.

Non c'è che dire, rispose.

E così, l'arte imitativa, che vale poco, accoppiandosi

con qualche cosa, che vale anche poco, non può produrre se non cose che valgono poco.

È ovvio.

Ma, diss'io, si tratta solo di ciò che si riferisce alla vista o anche di ciò che si riferisce all'udito e a cui appunto diamo il nome di poesia?

È naturale, disse; anche a questo.

Ora, non ci fidiamo soltanto all'analogia della poesia con la pittura, ma penetriamo in quella parte dell'anima con cui l'imitazione poetica ha rapporto, e vediamo se è qualche cosa da tenerne seriamente conto o no. c

È giusto.

Proponiamoci il problema così: la poesia imitativa, diciamo, rappresenta degli uomini, che agiscono o costretti o di loro iniziativa, e che per effetto del loro operato si credono felici o infelici, e, secondo le circostanze, si abbandonano al dolore o alla gioia. Fa essa forse qualche cosa di più?

Niente di più.

Orbene, in tutte queste situazioni l'uomo è egli coerente con se stesso? O, come rispetto alla vista, era in dissidio con sè, e aveva nello stesso tempo in se medesimo delle opinioni contrarie sugli stessi oggetti; così anche in queste azioni è in dissidio ed in lotta con se medesimo? Io ricordo che in questo non abbiamo bisogno di metterci d'accordo, perchè già nei discorsi precedenti (1) c'eravamo sufficientemente accordati su ciò, riconoscendo che la nostra anima è piena d'infinite e contemporanee contradizioni di questo genere. d

Perfettamente, disse.

Perfettamente, certo, soggiunsi; ma quel che noi omettemmo allora di dire, dobbiamo spiegarlo adesso. e

Che cosa?, chiese.

Noi dicevamo (2) allora, ripresi, che un uomo ammodo, colpito da una di queste disgrazie: la perdita d'un figlio o

(1) Cfr. IV 439 c sgg.
(2) Cfr. III 387 d sgg.

di qualche altro essere carissimo, sopporterebbe questa pena più facilmente degli altri.

Precisamente.

Ma ora osserviamo se sarà insensibile a questa sciagura, o, poichè questo è impossibile, se saprà in qualche modo dominare il suo cordoglio.

Sarà piuttosto questa seconda alternativa, rispose, che è la vera.

604 Ma dimmi di lui ancora questo: credi tu che egli contrasterà al dolore e s'irrigidirà, piuttosto quando è visto dai suoi simili, o quando si trova da solo a solo con sè?

Ben più, disse, nel primo caso.

Quando invece sarà solo, oserà dire, io credo, molte cose di cui arrossirebbe se fossero udite da altri, e farà molte cose che non gli piacerebbe fossero viste da altri.

Verissimo, disse.

VI. — Ora, ciò che gl'impone di resistere è la ragione b e la legge; ciò che lo trae al dolore, è la sofferenza stessa?

È vero.

Ma quando nell'uomo ad un tempo riguardo allo stesso oggetto ci sono due spinte, l'una in senso contrario all'altra, noi affermiamo che in lui devono esserci due moventi.

E come no?

Di cui l'uno è pronto ad obbedire alla legge per la via per cui questa lo guida.

Ma come?

La legge dice, io credo, che il meglio è conservare quanto più è possibile la calma nelle disgrazie e non ribellarsi, poichè non è chiaro quel che c'è di bene o di male in casi siffatti; che per l'avvenire non si guadagna nulla a indi- c gnarsene; che nessuna delle cose umane merita d'esser presa troppo sul serio, e che ciò che dovrebbe venire al più presto possibile in nostro aiuto ne è impedito dal dolore.

A che alludi?, diss'egli.

Alla riflessione, risposi, su quel che è capitato; e, come

nel gioco dei dadi, contro i colpi avversi bisogna provvedere ai casi proprî, secondo che la ragione suggerisce per migliorare la propria posizione; e quando si riceve un colpo, non fare come i ragazzi che portano la mano sulla parte colpita e perdono il tempo a gridare; ma abituar sempre l'anima ad accorrere con la maggiore sollecitudine per cercar di guarire ciò che è malato e rimettere in piedi ciò che è caduto, con questi rimedî sopprimendo le lamentele. d

E certo, disse, questa è la migliore condotta contro le avversità della vita.

Sicchè, affermiamo, è la miglior parte di noi quella che si sottomette volentieri alla ragione.

Evidentemente.

Ma la parte che ci ricorda la nostra disgrazia e c'induce ai lamenti e se ne mostra insaziabile, non la diremo irragionevole, indolente e partecipe di viltà?

Senza dubbio.

Ora quella che si presta a molte e varie imitazioni è la parte passionale; laddove il carattere saggio, calmo, sempre eguale a se stesso non è facile ad imitare; nè, ove sia imitato, facile ad esser capito, soprattutto da una folla festaiola e da uomini d'ogni risma raccolti in teatro, perchè è l'imitazione d'uno stato d'animo estraneo ad essi. e

Proprio così.

È dunque evidente che il poeta imitatore non è per natura portato verso questa parte razionale dell'anima, nè la sua sapienza consiste nel piacere ad essa, se vorrà acquistarsi fama presso la moltitudine; ma che egli è fatto piuttosto per il carattere appassionato e vario, ben più facile ad imitare. 605

È chiaro.

Sicchè noi abbiamo ragione di prendercela senz'altro con lui e porlo allo stesso livello del pittore; perchè gli somiglia così nel comporre delle opere, che di fronte alla verità valgono assai poco, come nell'essere associato con quella parte dell'anima che anche essa val poco, e non

b con quella che è la migliore di tutte. E perciò è perfettamente giustificato se non vogliamo accoglierlo in uno Stato che deve essere governato bene; poichè egli desta e alimenta codesta parte dell'anima, e, rinvigorendola, uccide la ragione, come avviene in una città, allorchè, rendendo potenti i malvagi, si affidi loro il governo e si mettano a morte i migliori. Allo stesso modo diremo che il poeta imitatore impianti nelle singole anime un cattivo governo, compiacendo alla parte irrazionale di esse, che non di-
c stingue ciò che è più grande da ciò che è più piccolo, ritiene le stesse cose talvolta come grandi, tal altra come piccole e, creando degl'idoli è e rimane sempre lontanissimo dal vero.

Non c'è dubbio.

VII. — E tuttavia questa non è la più grave accusa che si può muovere alla poesia. Giacchè la più grave di tutte è che essa può far male anche alle persone dabbene, male a cui pochi riescono a sottrarsi e che forse è il più grave di tutti.

E come non sarebbe così, se può far questo?

Senti e rifletti. Sai bene che quando noi, e perfino i
d migliori tra noi, ascoltano o Omero o un altro dei poeti tragici, che imita qualche eroe in una condizione dolorosa dell'animo, e o declama una lunga tirata lamentevole o anche canta i proprî mali battendosi il petto; sai bene, ripeto, che ce ne compiacciamo e, mettendoci all'unisono con lui, proviamo le stesse passioni e lodiamo seriamente il valore del poeta, il quale sa soprattutto procurarci delle emozioni così vive.

Lo so; e come potrei ignorarlo?

Ma quando siamo colpiti da un lutto noi stessi, non hai osservato che ci facciamo un vanto del contrario, se possiamo conservare la nostra calma e resistere al dolore, convinti che questo contegno convenga ad un uomo e quello
e che poc'anzi lodavamo sia proprio delle donne?

L'ho osservato, disse.

Ma, ripresi, è poi giusta quest'ammirazione quando si veda che un uomo siffatto, a cui nessuno vorrebbe somigliare, tutti, anzi, si vergognerebbero addirittura di somigliare; invece d'ispirarci disgusto, diviene oggetto di piacere e di lode?

No, per Zeus, rispose; questo non pare ragionevole.

Certo, diss'io, se esamini la cosa da questo punto di vista... 606

E quale?

Se consideri che quella parte dell'anima che noi, nelle nostre private sciagure, ci sforzavamo di tenere a freno, quella parte che ha sete di lagrime e vorrebbe sospirare e lamentarsi a suo agio, poichè è nella sua natura di avere siffatti desiderî; è proprio quella a cui allora i poeti procurano sodisfazione e compiacimento; mentre quella, che in noi è per natura la migliore, non essendo bene educata dalla ragione e dall'abitudine, rallenta la sua sorveglianza su questa parte piagnucolosa col pretesto che essa contempla le sciagure altrui, e non ha ragione di vergognarsi, b se applaude e mostra compassione d'uno che, pur vantandosi d'essere un uomo di valore, sparga di queste lacrime inopportune; ma che, al contrario, stima un guadagno il piacere che ne prova e di cui non vorrebbe privarsi rigettando tutto intero il poema. E difatti pochi, secondo me, sono in grado di rendersi conto che i sentimenti altrui necessariamente passano in noi; giacchè quando si nutre e si rinvigorisce la nostra sensibilità, non è facile poi dominarla, c allorchè noi stessi siamo colti dalla sventura.

Verissimo, disse.

E non avviene forse lo stesso per il senso del ridicolo? Quando, udendo in una commedia o in una conversazione privata qualche tratto buffonesco, di cui tu per tuo conto ti vergogneresti, te ne compiaci vivamente, invece di sdegnartene come d'una birbonata; non provi lo stesso che ti capita nelle emozioni patetiche? Questo desiderio di

provocare il riso, che con la ragione tu reprimevi in te stesso temendo di passare per un buffone, sei tu che allora a tua volta gli lasci libero corso; e, dopo d'averlo rinvigorito in simili spettacoli, tu spesso, senz'avvedertene, nelle d conversazioni private cadi nelle medesime scurrilità dei comici.

Non c'è dubbio, disse.

E riguardo all'amore, alla collera e a tutte le passioni dolorose e piacevoli dell'anima, che a parer nostro sono inseparabili da ogni nostra azione, si può dire che gli stessi effetti produca l'imitazione poetica; poichè, mentre bisognerebbe inaridirle, essa le inaffia, le nutrisce e fa padrone di noi quelle facoltà che dovrebbero invece obbedire affinchè possiamo divenir migliori e più felici, non già peggiori e più infelici.

Non posso dire il contrario, rispose.

e Sicchè, ripresi, Glaucone, quando t'incontri in quegli ammiratori di Omero i quali dicono che questo poeta è stato l'educatore dell'Ellade, e che per il governo e l'educazione degli uomini merita d'esser preso a maestro, e che secondo questo poeta ognuno deve regolare il suo proprio tenore di vita; tu dovrai amarli e abbracciarli come i mi-607 gliori uomini del mondo e conceder loro che Omero è stato il maggiore dei poeti e il primo dei tragici, ma tener presente che in fatto di poesia nella nostra città non si devono ammettere, se non gl'inni agli dei e gli elogi degli uomini virtuosi; e che, se vi accoglierai la Musa piacevole, sia lirica sia epica, il piacere e il dolore regneranno nella città invece della legge e di quei principî che per comune consenso si b sono sempre riconosciuti come i migliori.

È verissimo, disse.

VIII. — Ecco ciò che ho voluto dire a proposito della poesia, per discolparmi di aver bandito allora dalla nostra città un'arte siffatta; ce lo imponeva la ragione. Diciamolo ancora, perchè non ci accusi di durezza e di rusticità, che

un vecchio dissidio c'è tra filosofia e poesia. Giacchè quella cagna ringhiosa latrante al padrone e l'uomo grande nelle vuotaggini degli sciocchi e la turba strepitante degli arcisapienti (1) e quei segapensieri straccioni (2) e altri infiniti motteggi attestano l'antica rivalità loro. Ciò nonostante, dichiariamo altamente che, se la poesia imitativa che ha per fine il piacere può addurre qualche ragione per dimostrare che merita d'aver posto in una città bene ordinata, noi saremo lietissimi di riammettervela, perchè abbiamo coscienza del fascino che esercita su noi; ma è un'empietà tradire il vero. Tu stesso, mio caro amico, non senti il fascino della poesia, soprattutto quando la contempli in Omero? c d

Altro che!

È dunque giusto lasciarvela rientrare, quando si sarà giustificata in un canto lirico o in un'altra specie di metro?

Indiscutibilmente.

E daremmo anche ai suoi difensori, a tutti quelli che non siano poeti, ma amanti della poesia, la facoltà di parlare a difesa di lei in prosa per provarci che non è soltanto piacevole, ma anche giovevole agli Stati ed alla vita umana; e li udremo ben volentieri, perchè sarà un guadagno per noi, ov'essa ci appaia non solo piacevole, ma anche giovevole. e

E come potremmo non guadagnarci?

Ma se non potranno provarcelo, noi, caro amico, faremo come talvolta gl'innamorati, che, quando s'avvedono che il loro amore non giova ad essi, se ne liberano, con strazio,

---

(1) La lezione è dubbia; io credo che possa congetturarsi διασοφιζομένων, che ho tradotto 'arcisapienti' (E. M.).

(2) Ignoriamo di chi siano tutte queste espressioni. Quanto al dissidio accennato, è noto che Senofane di Colofone, della seconda metà del sec. VI a. C., poeta e filosofo, rimproverò ad Omero e ad Esiodo di aver rappresentato gli dei troppo simili agli uomini e attribuito loro azioni immorali. In nome della moralità anche Eraclito, verso il 500 a. C., protestò contro i due poeti.

certo, ma tuttavia se ne liberano. Così anche noi per l'amore,
608 che l'educazione delle nostre belle repubbliche ha fatto nascere in noi, saremo lieti se ci apparirà buonissima e verissima: ma finchè sarà incapace di giustificarsi, noi l'ascolteremo ricantandoci questo ragionamento, che s'è fatto, come una formula magica, per guardarci di ricadere nella passione che incantò la nostra fanciullezza e incanta sempre la moltitudine. E ci ripeteremo che non bisogna occuparsi seriamente di codesta poesia come d'un'arte che attinga la verità e sia qualcosa di serio, ma che chi teme per il governo
b della propria anima debba ascoltarla diffidandone, e ritenere come norma quello che si è detto intorno alla poesia.

Sono perfettamente d'accordo con te, disse.

Giacchè, ripresi, è grande, mio caro Glaucone, grande ben più che non sembri, questa lotta tra il divenire un uomo dabbene o cattivo; sicchè non bisogna lasciarsi trascinare nè dalla gloria, nè dal danaro, nè da nessuna dignità, e nemmeno dalla stessa poesia, a trascurare la giustizia e le altre virtù.

È la conclusione, dissi, ch'io traggo da questo nostro
c discorso, e credo che tutti saranno d'accordo con noi.

IX. — Eppure, diss'io, noi non abbiamo ancora passato a rassegna le maggiori ricompense e i maggiori premî riservati alla virtù.

Questi, disse, a cui tu accenni, devono essere di una meravigliosa grandezza, se sono maggiori di quelli già enumerati.

E che cosa, ripresi, può esserci di grande in un piccolo spazio di tempo? Perchè lo spazio di tempo che intercede tra la fanciullezza e la vecchiaia in confronto dell'eternità non può essere che oltremodo piccolo.

È addirittura un nulla, disse.

E che? Pensi tu che un essere immortale debba pre-
d occuparsi tanto per un tempo così breve, e non per l'eternità?

Lo credo anche io, disse; ma a che cosa vuoi accennare?

Non hai posto mente, diss'io, che la nostra anima è immortale (1) e non perisce mai?

Ed egli, guardandomi sorpreso: No, per Zeus, esclamò, non ci avevo posto mente. Ma tu puoi dimostrarmelo?

Sì, dissi, se non m'inganno; ma credo che potresti dimostrarlo tu pure, perchè non è punto difficile.

Per me almeno è difficile, disse; e volentieri udrei da te questa non difficile dimostrazione.

Compiaciti d'ascoltarmi, soggiunsi.

Purchè parli, disse.

Ammetti tu che ci sia qualche cosa che chiami bene e qualche cosa che chiami male? e

Certamente.

Ma ne hai tu la stessa idea che ne ho io?

E quale?

Che il male è tutto ciò che fa perire e distrugge; il bene tutto ciò che salva e giova.

Sì, disse.

E non dici tu che c'è un male e un bene per ogni singola cosa: per gli occhi l'oftalmia, per l'intero corpo la malattia, 609 per il frumento la golpe, per il legno l'infradiciamento, per il bronzo e il ferro la ruggine; e, come dicevo, un male ed una malattia è connaturato quasi ad ogni essere?

Pare anche a me, disse.

Allorchè dunque uno di questi mali si attacca a qualche essere non fa il danno di quello a cui si attacca e non finisce per dissolverlo e rovinarlo del tutto?

E come no?

È dunque il male congenito in ciascuno e la sua speciale cattiveria che fa perire ciascun essere; e, se non è questo che lo fa perire, non c'è altra cosa capace di distruggerlo. b Perchè non è davvero il bene che possa farlo perire, e neanche ciò che non è nè male nè bene.

(1) All'immortalità dell'anima Socrate, cioè Platone nella ' R e p u b - b l i c a ' ha già accennato ripetutamente: cfr. I 330 d-e, VI 496 e, 498 d. Alla dimostrazione, ma con altri argomenti, di essa è dedicato in modo particolare il ' F e d o n e '. Se ne discorre anche nel ' F e d r o ' 245 c sgg.

E, in effetti, come sarebbe possibile?

Se mai dunque noi troviamo tra gli esseri qualcuno il quale soffra d'un male che lo rende cattivo, ma non è però tale da dissolverlo e farlo perire, non riconosceremo senz'altro che un essere per natura siffatto non va soggetto a perire?

È più che verosimile, disse.

Ma che?, ripresi; non c'è anche per l'anima qualche cosa che la rende cattiva?

Senza dubbio, rispose; tutti quei vizî che or ora abbiamo passati in rassegna: l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà e l'ignoranza.

c

Ed è mai qualcuna di queste cose che può dissolverla e farla perire? E bada di non cadere nell'errore di credere che l'uomo ingiusto e stolto, sorpreso in atto di commettere un'ingiustizia, allora perisca per effetto dell'ingiustizia, che è il male dell'anima. Ma considera la cosa piuttosto a questo modo: come il corpo per la sua cattiveria, cioè per la malattia, si consuma e perisce e si riduce a non essere più nemmeno un corpo; così anche tutte le cose, di cui si parlava poc'anzi, per la cattiveria propria che si attacca ad esse e soggiorna in esse, si corrompono e finiscono per perire completamente. Non è così?

d

Certo.

Ebbene, fa' anche per l'anima la stessa osservazione: l'ingiustizia, che è in lei, e gli altri vizî, con l'essere in essa e con l'attaccarlesi la corrompono forse e la riducono a così mal partito da condurla a morte e separarla dal corpo?

Non è punto ammissibile, disse.

Ma d'altronde, ripresi, sarebbe irragionevole pensare che un male estraneo possa far perire ciò che il male proprio non può.

Irragionevole, difatti.

e

E rifletti, diss'io, Glaucone, che non è nemmeno alla cattiva qualità o condizione dei cibi, come invecchiamento, putrefazione e simili, che abbiamo il diritto di attribuire

la morte del corpo; ma se la cattiva condizione degli alimenti genera nel corpo il male che gli è proprio, noi diremo che i cibi sono stati l'occasione, ma il corpo è perito per la malattia che gli è propria. Non diremo però mai che il corpo di natura diversa è perito per la cattiverìa degli alimenti, che sono di natura diversa, salvo che questo male diverso non abbia fatto nascere in esso il male che gli è proprio. 610

Hai perfettamente ragione, diss'egli.

X. — Per lo stesso motivo, diss'io, se il male del corpo non ingenera nell'anima la malattia dell'anima, non è giusto credere che, per un male estraneo e senza il concorso del male che le è proprio, l'anima perisca, e che l'una perisca per il male dell'altro.

Mi pare giusto, disse.

E però o dobbiamo confutare questo ragionamento dimostrandolo falso, o, finchè non sia confutato, non dire b che per effetto di febbre o d'altra malattia o d'uccisione, neppure quando il corpo fosse tagliato in minutissimi pezzi; per cosiffatte ragioni l'anima potrebbe morire, se prima non si dimostri che per effetto di queste sofferenze del corpo l'anima stessa è divenuta più ingiusta e più empia. Ma quando in qualche essere penetri un male estraneo e non vi si generi insieme il male proprio a ciascuno, non permettiamo ad alcuno di dire che o l'anima o qualche c altra cosa possa perire.

Ma, disse, questo è certo: che nessuno potrà dimostrare che le anime dei morenti divengono più ingiuste per effetto della morte.

E se qualcuno, diss'io, per non riconoscere che le anime sono immortali, osasse attaccare il nostro ragionamento col dire che il morente diviene più cattivo e più ingiusto, avremmo, credo, il diritto d'affermare, che, se il nostro contradittore ha ragione, l'ingiustizia per l'uomo ingiusto è mortale al pari della malattia e che è per questo male di d

sua natura capace di uccidere che muoiono quelli che ne sono affetti, i più ingiusti più presto, i meno più tardi; ma guardiamoci dal dire, come ora, che gl'ingiusti muoiano perchè gli altri li puniscono di morte.

Per Zeus, esclamò, l'ingiustizia non sembrerà una così terribile cosa se sarà mortale per chi ne è affetto, perchè sarebbe separazione dal male. Ma io credo piuttosto parrà il pretto contrario essa che uccide gli altri, se può, ma rende e anche pieno di vita chi l'ha in sè, e per giunta anche assai vigile, tanto è lontana, mi pare, dall'essere causa di morte!

Benissimo, diss'io. Perchè quando la perversità propria dell'anima e il proprio male non è capace nè di ucciderla nè di distruggerla, è ben difficile che il male destinato alla rovina di un altro essere distrugga l'anima o qualche altra cosa fuori di quello alla cui rovina è destinato.

Difficilissimo, disse, secondo ogni apparenza.

Quando dunque qualche cosa non muore nè per un 611 male proprio, nè per un male estraneo è evidente che esiste sempre; e, se esiste sempre, è immortale.

Necessariamente, disse.

XI. — Ammettiamo dunque ciò, dissi, come indubitabile; ma se è così, tu intendi che sono le stesse anime quelle che esistono sempre. Queste infatti non potrebbero, credo, nè diminuire di numero, perchè nessuna di loro perisce; nè aumentare neanche; giacchè, se qualcuno dei gruppi d'esseri immortali crescesse di numero, sai che questo non potrebbe avvenire se non a scapito di ciò che è mortale; e alla fine tutto sarebbe immortale.

È vero.

b Ma, ripresi, non dobbiamo credere nè questo, perchè la ragione vi si oppone; nè d'altra parte che l'anima nella sua vera natura sia qualcosa di cosiffatto da essere, considerata in se stessa, un composto di parti varie, dissimili e differenti.

Che vuoi dire?, chiese.

Non è facile, risposi, che un composto di molte parti, salvo che la fusione non ne sia perfetta, possa essere eterno, come ora c'è apparsa l'anima.

Difatti è verosimile.

L'anima è dunque immortale e l'argomento addotto ora, anche a prescindere dagli altri, ci obbliga a crederlo. Ma per sapere quale sia davvero, non bisogna contemplarla nello stato di degradazione in cui è caduta per effetto della comunanza col corpo e degli altri mali, come noi la contempliamo ora; ma bisogna contemplarla attentamente con la ragione, quale è nella sua purezza: allora la troveremo infinitamente più bella e con più evidenza discerneremo nei loro tratti la giustizia e l'ingiustizia e tutte le altre cose di cui s'è discorso. Ciò che ora abbiamo detto dell'anima, è vero; ma rispetto al suo stato presente; perchè noi la contempliamo in una condizione suppergiù simile a quella di Glauco (1). Chi difatti vedesse questo dio marino non potrebbe facilmente discernere la sua natura primitiva. Giacchè delle parti originarie del suo corpo alcune sono rotte, alcune consumate e totalmente sfigurate dai flutti, mentre altre se ne sono aggiunte, formate di conchiglie, di alghe e di ciottoli; sicchè somiglia piuttosto a un qualunque animale, anzichè a ciò che egli era in origine. E così anche l'anima noi la vediamo sfigurata da infiniti mali. Invece, Glaucone mio, è in quell'altra condizione che bisogna guardarla.

c

d

E quale?, diss'egli.

Nel suo amore per la verità e considerare quali oggetti essa attinge e quali relazioni desidera, in grazia della sua parentela con ciò che è divino, immortale e perenne, e quale potrebbe essere, se aderisse unicamente a questo e,

e

---

(1) Pescatore di Antedone (Beozia, all'Euripo), avendo veduto che i pesci presi nella sua rete e gettati morenti sull'erba si rianimavano immediatamente, mangiò della stessa erba e si sentì improvvisamente tratto a precipitarsi in mare. Vi fu accolto da Oceano e Teti e da loro fatto un dio marino. Anche l'arte figurativa antica lo rappresentò col capo coperto da alghe e conchiglie.

trasportata dal proprio slancio uscisse dal pelago, nel quale è ora sommersa, scuotendo da sè i ciottoli e le conchiglie che ora, perchè si nutre di fango, le hanno formato
612 dintorno una crosta spessa e grossolana di terra e di pietra per effetto di questi, come li chiamano, fortunati conviti. Allora si potrebbe vedere quale è la sua vera natura, se multiforme o semplice, e in che consiste e com'è; per ora, secondo me, noi abbiamo spiegato abbastanza bene quali siano le sue affezioni e le forme che assume nella vita umana.

Anzi benissimo, disse.

XII. — Cosicchè, ripresi, abbiamo eliminato dal nostro
b ragionamento tutte le altre considerazioni circa la giustizia, senza metter a profitto nè i compensi nè la buona reputazione, come a detta vostra, avevano fatto Esiodo ed Omero; ma abbiamo trovato che la giustizia è il bene supremo per l'anima considerata nella sua vera natura, e che perciò questa deve fare quello che è giusto, abbia o no l'anello di Gige (1) e, oltre a questo anello anche la celata di Ade? (2).

È verissimo quello che dici, rispose.

Ed ora, Glaucone, soggiunsi, nessuno ci può rimproverare se, in aggiunta a quei vantaggi, noi rendiamo alla giu-
c stizia ed alle altre virtù tutte quelle ricompense, quante e quali che siano, concesse all'anima dagli uomini e dagli dei, così durante la vita dell'uomo, come dopo la sua morte.

Nessuno potrebbe rimproverarcelo, rispose.

Ebbene, siete disposti a rendermi ciò che vi ho prestato in questa discussione?

Vale a dire?

Io vi ho conceduto come possibile che l'uomo giusto passasse per ingiusto e l'ingiusto per giusto; giacchè voi

(1) Cfr. II 359 d - 360 b.

(2) L'elmo di Ade lo rendeva invisibile persino agli altri dei. Vi accennano già Omero, *Il.* V 844 sg., e lo pseudo Esiodo, *Scudo di Èracles* 227. In tempi posteriori si favoleggiò che codesto elmo era stato fornito al dio dai Ciclopi per la lotta contro i Titani. Se ne era coperto anche Perseo nella sua spedizione contro le Gorgoni.

esigevate che, se anche fosse stato impossibile rimanere occulto agli dei ed agli uomini, tuttavia dovessi concedervelo nell'interesse della discussione, affinchè la giustizia in sè fosse giudicata in confronto dell'ingiustizia in sè (1). O non te ne ricordi? d

Avrei torto di non ricordarmene, rispose.

Poichè ora, diss'io, il giudizio è avvenuto, io vi domando a mia volta, nell'interesse dalla giustizia, di concedermi che quale è l'opinione che di essa hanno gli dei e gli uomini, tale è quella che dobbiamo averne anche noi, affinchè essa ottenga pure quei premî che la riputazione di giustizia si procaccia e concede a coloro che la posseggono, dacchè ci risulta ora provato, che anche la realtà della giustizia procura i suoi beni e non inganna punto quelli che l'abbracciano sinceramente.

Tu domandi cosa perfettamente giusta, disse. e

Voi dunque, diss'io, in primo luogo mi concederete che gli dei per lo meno non s'ingannino su ciò che è ognuno di questi due uomini.

Te lo concederemo, disse.

E se non s'ingannano, che ameranno l'uno e odieranno l'altro, come anche da principio eravamo d'accordo.

Così è.

E a colui che gli dei amano non converremo che tutto ciò che gli dei possono donare sarà donato nel miglior 613 modo possibile, eccetto che egli non porti con sè dalla nascita una tara che sia conseguenza d'una colpa anteriore?

Indiscutibilmente.

E perciò riguardo all'uomo giusto bisogna ammettere che, se egli è afflitto da povertà, da malattia o da qualche altro di quelli che paiono mali, questo si risolverà da ultimo in un bene per lui, o durante la vita o dopo la morte; giacchè la divinità non trascura mai chiunque si studia di divenire

(1) Cfr. II 361 a-d, 367 e.

giusto e di praticare la virtù, per quanto è possibile all'uomo
b di assomigliarsi a Dio.

È verosimile, disse, che un uomo siffatto non sia trascurato da colui a cui è simile.

E per l'uomo ingiusto non si deve supporre il contrario?

Senza dubbio.

Da parte degli dei dunque sono questi i premî concessi all'uomo giusto.

A parer mio, sì, disse.

E, diss'io, da parte degli uomini? Non avviene forse questo, se si deve dire la verità? Gli scellerati e gl'ingiusti non fanno come quei corridori che corrono bene nell'andata,
c ma non nel ritorno? Partono con grande slancio, ma finiscono poi per far ridere, quando, con gli orecchi bassi, si ritirano precipitosamente, senza essere coronati; mentre i buoni corridori, giunti alla meta, ottengono il premio e sono coronati. E non accade così ordinariamente anche degli uomini giusti? Al termine d'ognuna delle loro imprese, delle loro relazioni sociali e della loro vita, guadagnano di riputazione e riportano i premî che gli uomini danno?

Certamente.

Permetterai dunque che io dica degli uomini giusti ciò che tu stesso dicevi degl'ingiusti? Dirò infatti che i giusti,
d quando raggiungono l'età matura, ottengono delle magistrature nella loro città se aspirano al potere, prendono moglie donde vogliono, danno a chi vogliono le loro figliuole in matrimonio, e in breve tutto ciò che tu dicevi degl'ingiusti io lo dico dei giusti. E, a proposito degl'ingiusti, affermo altresì che i più tra essi, quand'anche da giovani non si lascino scoprire, sorpresi alla fine della loro corsa, non son più che oggetto di riso, e, invecchiando, divengono dei miserabili e sono coperti di oltraggi dagli stranieri e dai concittadini, frustati e sottoposti a quei giudizî che
e giustamente dicevi atroci (1), per essere da ultimo tortu-

(1) Cfr. II 361 e.

rati e bruciati vivi. Insomma, fa' conto d'aver udito anche da me che questi castighi essi li soffrono tutti. Ma, come dicevo, vedi se sei disposto a concedermelo.

Molto volentieri, rispose, perchè quel che dici è giusto.

XIII. — Tali dunque, diss'io, sarebbero i premî, le ricompense e i doni che dagli dei e dagli uomini sono dati in vita all'uomo giusto, oltre quelli che la stessa giustizia gli procura. 614

E sono, disse, ricompense belle e sicure.

Eppure, soggiunsi, sono un nulla, per il numero e per la grandezza, in confronto di quelle che sono serbate dopo la morte al giusto e all'ingiusto. Ed è bene udirle, affinchè così l'uno come l'altro riceva ciò che gli è dovuto come conclusione di questo discorso.

Fammi il piacere di dirmelo, perchè non c'è cosa che udrò più volentieri.

Non ti dirò certo, ripresi, un racconto di Alcinoo (1), ma quello d'un bravo, il racconto di Er (2), figlio di Armenio, originario della Panfilia. Costui era morto in battaglia; e allorchè dieci giorni dopo raccolsero i morti già putrefatti, egli fu levato di terra ancora intatto e portato a casa per essere seppellito. Ma quando il dodicesimo giorno fu messo sul rogo, risuscitò e risuscitato raccontò ciò che disse di aver veduto colà. E diceva che l'anima non appena b

---

(1) *Odissea* IX-XII; i quattro libri erano designati dagli antichi Ἀλκίνου ἀπόλογοι, il racconto che delle sue avventure Ulisse fa ad Alcinoo, re dei Feaci.

(2) « Clemente Alessandrino (*Stromata*, V 710) lo identificava con Zoroastro. Un Er è nominato da S. Luca, III, 25, tra gli ascendenti di Giuseppe sposo di Maria Vergine. Certo il mito accenna a un'origine orientale » (FRACCAROLI). Altre notizie intorno a Er, figlio di Armenio, sono date nella recentissima opera di J. BIDEZ e F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris, 1938), I pp. 110-11; p. 12: Le caractère iranien du mythe d'Er n'est plus contestable » (per i testi v. II pp. 159-61).

Pel mito di Er e gli altri tre grandi miti escatologici di Platone ('Gorgia' 522 e - 527 e; 'Fedone' 107 d - 115 a; 'Fedro' 246 a - 257 b) vedi P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire* (Paris, 1930), pp. 211-25, 249-65. Appartengono tutti e quattro al medesimo ciclo di concezioni orfico-pitagoriche.

c uscita dal corpo s'era posta in via con molte altre, e tutte erano giunte in un luogo meraviglioso (1), nel quale c'erano in terra due aperture, attigue l'una all'altra, e nel cielo in alto altre due che facevano riscontro alle prime. Tra queste sedevano dei giudici, i quali, poichè avevano pronunciato la loro sentenza, ordinavano ai giusti di prendere a destra la via che saliva al cielo, dopo di aver loro attaccato davanti un cartello col loro giudizio; e ai colpevoli, di prendere a sinistra la via che menava in giù, avendo anche questi, ma nel dorso, un cartello dov'erano indicate tutte d le loro cattive azioni. Come egli s'avvicinò ai giudici, questi gli dissero che egli avrebbe dovuto riferire agli uomini ciò che aveva visto colà e gli raccomandarono di udire e osservare tutto ciò che avveniva in quel luogo. E lì vedeva le anime che se ne andavano per ciascuna di queste aperture del cielo e della terra, dopo che era stata pronunciata su loro la sentenza; mentre dall'una delle due aperture sbucavano di sotterra delle anime estenuate e polverose e dal- e l'altra discendevano dal cielo altre anime pure. E tutte queste, che giungevano continuamente, pareva venissero da un lungo viaggio e fossero contente di giungere in quel prato per accamparvisi, come in una festa solenne; quelle che si conoscevano si salutavano a vicenda, e quelle che venivano dalla terra s'informavano dalle altre sulle cose del cielo, e quelle che venivano dal cielo sulle cose della terra. E le une facevano il loro racconto gemendo e pian- 615 gendo al ricordo dei mali di ogni sorta che avevano sofferti e veduti nel loro viaggio sotterra — viaggio di mille anni (2) — e quelle che venivano dal cielo parlavano invece di piaceri deliziosi e di spettacoli d'una bellezza infinita. I particolari, Glaucone mio, richiederebbero un gran tempo, ma in sostanza egli raccontava questo: qualunque fosse

(1) Questo luogo meraviglioso richiama a quelli, corrispondenti, del '*Fedone*' 107 d, e del '*Gorgia*' 524 a, dove è detto che è un 'prato', come qui più avanti.

(2) Come fu notato da altri, il periodo di mille anni proviene certamente dalle dottrine degli Orfici o dei Pitagorici.

stato il numero delle loro colpe e qualunque il numero delle persone che ognuno avesse leso, d'ogni cosa essi espiavano la pena, l'una dopo l'altra, dieci volte per ciascuna delle loro cattive azioni, e ogni volta la punizione durava cento anni, che è la durata della vita umana (1), affinchè il castigo fosse decuplo per ognuna delle loro malefatte. E, per esempio, se alcuni avevano cagionato la morte di molti o tradito il loro paese o il loro esercito e li avevano gettati in servitù, o erano stati complici di qualche altra ribalderia, dovevano subire delle sofferenze decuple per ciascuno di tutti questi delitti; e, d'altro canto, quelli che avevano fatto delle buone azioni e vissuto giustamente e santamente erano compensati in maniera analoga. Di coloro poi che non avevano vissuto, se non poco tempo dopo la nascita, egli diceva altre cose che non meritano di esser ricordate; e quanto poi all'empietà e alla pietà per gli dei e per i genitori, e all'omicidio commesso di propria mano, diceva che i compensi superavano di gran lunga quelli indicati. Diceva infatti d'essersi trovato accanto ad un uomo interrogato da un altro sul luogo dove fosse Ardieo il Grande. Ora quest'Ardieo era stato tiranno di una città di Panfilia, mille anni prima di quel tempo; e aveva ucciso il padre vecchio e un fratello maggiore, e perpetrate, a quel che si narrava, tante altre empie azioni. Er dunque diceva che la persona interrogata aveva risposto: « Egli non è venuto nè verrà qui ».

b

c

d

XIV. — E, infatti, tra gli altri terribili spettacoli abbiamo visto questo: poichè eravamo presso all'apertura e sul punto di uscirne fuori, dopo di aver subito tutte le altre prove, abbiamo visto improvvisamente Ardieo ed altri — erano nella massima parte dei tiranni, ma c'erano anche dei privati che avevano commesso grandi scellera-

(1) La durata della vita umana determinata a 100 anni col decuplo della punizione spiega perchè il viaggio sotterra fosse di 1000 anni. Si tenga presente che, per i Pitagorici, 10 era il numero perfetto, in quanto somma dei primi quattro numeri della serie naturale: 1 + 2 + 3 + 4.

tezze —, i quali, nel momento in cui credevano di potere uscir fuori, si vedevano chiuso il passaggio, mentre si sen-
e tiva come un muggito, allorchè qualcuno di questi incurabili delinquenti, o qualcuno che non avesse convenientemente espiato i suoi misfatti, tentasse di uscire; e allora certi uomini, diceva lui, selvaggi, completamente di fuoco a vederli, stando dappresso all'uscita e udendo il muggito, ne afferravano alcuni per il mezzo del corpo e li trascinavano via, ma ad Ardieo e ad altri mettevano de' ceppi
616 intorno alle mani, ai piedi e al collo, e, avendoli gettati in terra e scorticati, li trascinavano fuori lungo la via cardandoli su certe piante spinose, e significando a tutti quelli, che passavano continuamente di là, perchè li trattassero così, e aggiungendo che li trascinavano per precipitarli nel Tartaro (1). «E qui Er diceva che, pure avendo essi provato terrori d'ogni sorta e in gran numero, più d'ogni altra cosa ciascuno di loro temeva di udire quel muggito sul punto di uscir fuori, e ognuno era contentissimo di uscire
b senza udirlo. Tali erano a un dipresso le pene nonchè i castighi e le ricompense corrispondenti.

Poichè ciascuno di questi gruppi aveva trascorso sette dì in quel prato, doveva levarsi di là e mettersi in via nell'ottavo giorno, per arrivare quattro giorni dopo in un

---

(1) Mentre nel 'Fedone' si parla di tutta la vita dell'oltretomba e anche di quella dei dannati in eterno, qui invece al Tartaro non c'è che questo fugace accenno. Ma giova osservare che «tutta questa favola di Er riguarda propriamente il mondo della purificazione e quello della beatitudine celeste, non quello delle pene infernali» (C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica* (Catania, 1912), II p. 135).

Quanto all'idea che i peccatori incurabili servano d'esempio nell'Ade, è probabilmente anch'essa orfica o pitagorica. Platone ne parla anche nel 'Gorgia' 525 b-d: «ad un uomo che espii una pena, rettamente inflittagli, accade che o ne diventa migliore e se ne giova, o serve d'esempio agli altri, affinchè altri che lo vedono soffrire ciò che soffre, intimoriti, divengano migliori... Quelli... che commisero le più gravi iniquità, e per queste appunto sono divenuti insanabili, costoro servono d'esempio agli altri...». Riguardo al Tartaro, nel 'Fedone' 113 e vien detto: «Quelli che per l'enormità dei loro peccati paiano insanabili, avendo commesso o sacrilegi molti e grandi... o altrettali delitti, questi la sorte loro dovuta li getta nel Tartaro, donde non escono mai più» (traduzione MARTINI).

luogo donde vedevano una luce diritta (1), come una colonna, che, scendendo dall'alto, si distendeva attraverso il cielo e la terra, molto simile all'arcobaleno, ma più brillante e più pura. A questa luce essi pervennero dopo un giorno di cammino; e lì, nel mezzo di questa luce, videro tese dal cielo le estremità delle sue catene; perchè questa luce era il legame del cielo, che a somiglianza dell'ufficio che compiono i canapi che si avvolgono intorno alle triremi, tiene avvinta tutta la sfera girante (2); e dall'estremità di queste catene pendeva il fuso di Ananke, per mezzo del quale girano tutte le sfere. Di questo fuso l'asta e l'uncino erano di acciaio, e il fusaiuolo fatto di questo e d'altri metalli. La natura di questo fusaiuolo era la seguente: per la forma esterna somigliava ai nostri, ma, diceva Er, per la sua composizione bisogna immaginarselo cosiffatto: come, cioè, un grande fusaiuolo, vuoto e completamente scavato, in cui ce n'era un altro simile, ma più piccolo, perfettamente incastrato, come quelle scatole che s'incastrano l'una nell'altra; e così ce n'erano anche un terzo, un quarto, e quattro altri; poichè questi fusaiuoli, inseriti l'uno nell'altro, erano in tutto otto, e mostravano in alto i loro orli come de' cerchi, formanti la superficie continua d'un sol

c

d

e

(1) Il FRACCAROLI nega che la 'via diritta' possa essere, come altri crede, la Via Lattea, e la 'colonna' luminosa l'asse dell'universo, che è il fuso, a cui si accenna dopo, della Ananke (la necessità personificata); e ritiene che rappresenti invece 'l'anima del mondo', secondochè risulta dal '*Timeo*' 34 b, 36 c (cfr. la traduzione, con note, del MARTINI).

(2) Il CHAMBRY reca la seguente spiegazione del RIVAUD: « Ce que Platon décrit ici, ce n'est pas le ciel réel, mais un mécanisme propre à figurer les mouvements célestes, une sorte de planétaire destiné à l'enseignement. Dès lors, les détails insolites de sa description se comprennent sans peine. Les déesses, le fuseau, les douilles (ou pesons), les membrures, tout ce mécanisme que nos yeux chercheraient vainement dans le ciel, est celui d'un 'automate' destiné à représenter aux sens ce que l'intelligence seule peut imaginer... Seulement, et c'est ce qui fait tout le mystère du texte, Platon passe constamment de sa machine planétaire au ciel véritable. Il amplifie indéfiniment les dimensions réelles de son mécanisme. Et voici, au lieu de l'axe de diamant ou de métal, la 'lumière' étincelante qui traverse le ciel; voici, au lieu des méridiens de cuivre ou de bois, les 'liens' lumineux qui joignent le pôle à l'équateur. Il faut dire d'ailleurs que la 'machine' de Platon ne donne des mouvements célestes qu'une représentation sommaire et inexacte ».

fusaiuolo intorno all'asta, che traversava per il mezzo da parte a parte l'ottavo (1). Ora, il primo fusaiuolo, l'esterno, aveva l'orlo circolare più largo; il sesto per il suo orlo circolare teneva il secondo posto; il quarto, il terzo; l'ottavo, il quarto; il settimo, il quinto; il quinto, il sesto; il terzo, il settimo e il secondo l'ottavo. Il cerchio del fusaiuolo più grande era costellato (2); quello del settimo, brillantis- 617 simo; quello dell'ottavo prendeva il suo colore dal settimo che lo illuminava; quelli del secondo e del quinto erano suppergiù simili tra loro, d'un colore più giallo dei precedenti; quello del terzo era il più bianco di tutti; quello del quarto era rossastro, e quello del sesto teneva il secondo posto per la bianchezza (3). Il fuso intero rotava su se stesso d'un moto uniforme; ma nella rotazione dell'insieme, i sette cerchi interni giravano lentamente in senso contrario b al tutto. Di tutti il più rapido era l'ottavo; seguivano per rapidità il settimo, il sesto e il quinto che procedevano di pari passo tra loro; poi il quarto che in questa rotazione in

---

(1) « Sono appunto otto emisferi concentrici l'uno dentro l'altro e imperniati tutti sull'asta del fuso; e vengono contati dall'esterno, così che il più largo è il primo, il più stretto e aderente al fuso è l'ottavo. Il dorso continuato che mostrano di fuori... è la curva circolare, cui più propriamente si conviene per la sua conformazione il nome di dorso. Con questi fusajuoli sono rappresentati il cielo delle stelle fisse e quelli dei sette pianeti in quest'ordine, a cominciare dal di fuori: Stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna, come sono anche nel *Timeo*, ed è l'ordine pitagorico » (FRACCAROLI). « La loro gradazione rispetto all'ampiezza dell'orlo, al colore, alla velocità corrisponde a serie di numeri da 1 ad 8 disposti in maniera da ottenere con simmetriche combinazioni il numero 9, che si ha costantemente sommando i termini equidistanti nella progressione aritmetica da 1 ad 8 » (ZURETTI). L'ADAM (II p. 473) dà questo diagramma:

ordine dei fusaiuoli: 1 2 3 4 5 6 7 8
ordine della larghezza dell'orlo: 1 8 7 3 6 2 5 4

Come si vede, la somma della simmetria delle coppie (1 + 8 7 + 2 3 + 6 5 + 4) dà sempre 9, numero pitagorico. Per tutto ciò è bene consultare G. SCHIAPARELLI, *I precursori di Copernico nell'antichità* (« Pubblicazioni del Regio Osservatorio di Brera », Milano, 1873), pp. 11-23 e pel libro X della *Repubblica* in particolare pp. 12-14.

(2) Stelle fisse.

(3) Il settimo è il Sole, l'ottavo la Luna; il secondo e il quinto sono Saturno e Mercurio; il terzo Giove; il quarto Marte; il sesto Venere Anche questa enumerazione, secondo l'ADAM (o esattamente, secondo.

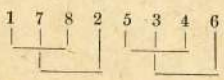
senso opposto pareva loro che per rapidità tenesse il terzo posto; poi il terzo che seguiva al quarto posto, e il secondo al quinto. Il fuso stesso girava sulle ginocchia (1) di Ananke; sull'alto di ciascun cerchio era una Sirena che girava con esso e faceva sentire la voce e il tono che le erano proprî, e tutte queste otto voci riunite formavano un'unica armonia (2). Altre tre donne, sedute in cerchio c a distanze eguali l'una dall'altra, ciascuna su un trono, le Moire, figlie di Ananke, vestite di bianco e circondate il capo di bende, Láchesi, Cloto e Átropo, cantavano d'accordo con le Sirene; Láchesi il passato, Cloto il presente, Átropo l'avvenire. E Cloto, con la destra sul fuso, faceva girare ad intervalli determinati il cerchio esterno; Átropo, con la sinistra, allo stesso modo i cerchi interni, e Láchesi a volta a volta gli uni e gli altri, ora con la destra ed ora con la sinistra. d

XV. — Quanto a sè, essi, non appena giunti, dovettero presentarsi a Láchesi, e allora un ierofante li mise in fila e poi, prendendo di su le ginocchia di Láchesi alcune sorti e modelli di vita, salito su una tribuna, disse:

« Proclamazione della vergine Láchesi, figlia di Ananke. Anime efimere (3), per voi si apre un nuovo periodo di vita mortale. Non è un demone che estrarrà la vostra sorte, e ma siete voi che sceglierete il vostro demone (4). Il primo

---

pure, qui, COOK WILSON), dà nell'ordine progressivo indicato, la somma di 9:



(1) È il detto omerico che « il futuro giace sulle ginocchia degli dei ». A quanto pare, l'Ananke sta, secondo Platone, nel centro dell'universo; e anche questa è un'idea pitagorica.

(2) Altro concetto pitagorico questo dell'armonia delle sfere, « data (osserva il FRACCAROLI) da un octacordo ».

(3) In quanto s'incarnano; come anime sono immortali.

(4) Come è noto, era opinione comune che, invece, ad ogni uomo nel momento della nascita venisse dato in sorte il proprio demone, o genio, non già che egli se lo scegliesse da sè.

che la sorte avrà designato sarà il primo a scegliere il tenore di vita a cui sarà legato dalla necessità. La virtù non tollera padroni; ognuno ne parteciperà più o meno, secondo che la onorerà più o meno. Ciascuno è responsabile del proprio destino; Iddio è fuori causa».

Detto ciò, egli gettò le sorti su tutti, e ognuno prese quella che gli era caduta dappresso, ad eccezione di Er a cui non fu permesso. Ciascuno allora conobbe il numero
618 d'ordine che gli era toccato; e subito dopo lo stesso ierofante mise in terra davanti a loro i modelli delle vite molto più numerosi delle anime presenti. Ed erano d'ogni sorta: tutte le vite degli animali e tutte le vite degli uomini. E c'erano tirannidi, di cui alcune duravano sino alla morte, alcune anche spezzate nel loro corso e che finivano nella povertà, negli esilî e nella mendicità. E c'erano vite d'uomini illustri sia per le fattezze, sia per la bellezza, sia per
b il loro vigore e per la loro combattività, sia per la loro nobiltà e per le virtù dei loro maggiori. E c'erano pure vite di uomini oscuri sotto questi riguardi e di donne egualmente varie. Non c'era però nulla di preordinato nelle anime, giacchè ciascuna doveva necessariamente cambiare secondo la vita che si sceglieva. Sotto ogni altro riguardo le varie condizioni di vita erano miste o tra loro o con la ricchezza e la povertà o con le malattie e la buona salute; mentre altre tenevano il mezzo tra gli estremi. Ed è questo, mio
c caro Glaucone, se non erro, il momento più pericoloso per l'uomo, ed è perciò che ciascuno di noi, trascurando tutti gli altri studî, deve cercare e attendere soltanto a questo: se mai gli sia possibile di scoprire e riconoscere l'uomo che lo metterà in grado di saper discernere il genere di vita buono e scegliere sempre possibilmente il migliore; e, calcolando tutte le cose esposte fin qui, quali effetti abbiano rispetto alla virtù così nel loro insieme come singolarmente; possa riconoscere quali risultati cattivi o buoni produca la
d bellezza con la povertà o con la ricchezza, nonchè con questo o quell'abito dell'anima e le conseguenze che avranno, me-

scolandosi tra loro, la nobiltà e la bassezza dei natali, la vita privata e gli ufficî pubblici, la forza e la debolezza, la facilità o la difficoltà d'imparare e tutte le altre facoltà spirituali dello stesso genere, insite o acquisite; cosicchè, concludendo da tutto ciò e guardando alla natura dell'anima, possa scegliere il genere di vita peggiore o migliore, e chiamando peggiore quello che condurrà l'anima colà, vale a dire a divenire più ingiusta, e migliore quello che la condurrà ad essere più giusta. Perciò egli trascurerà tutto il resto: perchè noi abbiamo visto che, da vivo o da morto, questa scelta è la migliore per l'uomo. E con questa opinione, tenuta con saldezza adamantina, si deve discendere 619 nell'Ade, affinchè anche colà l'uomo non si lasci abbagliare dalle ricchezze e dagli altri mali simili; e, cadendo nelle tirannidi e in altre attività della stessa natura, non commetta infiniti e irrimediabili mali e non ne patisca egli stesso altri ancora maggiori; ma sappia scegliere sempre tra queste una condizione media di vita e fuggire gli eccessi in un senso e nell'altro, così in questa vita per quanto è possibile, come sempre in avvenire; poichè così soltanto l'uomo può godere b della massima felicità.

XVI. — E proprio nello stesso tempo, diceva il nunzio dell'altro mondo, il ierofante soggiunse: «Anche a chi giunge per ultimo, se sa scegliere giudiziosamente e si studia di viver bene, può toccare una vita sodisfacente e non cattiva. Nè il primo trascuri di scegliere con accorgimento nè l'ultimo si perda d'animo». Come egli ebbe detto queste parole, narrava Er, il primo favorito dalla sorte, avanzandosi rapidamente, scelse la più grande tirannide, e, spinto dalla stoltezza e dall'avidità, la prese senza averne c considerate bene le conseguenze e non si avvide che la sorte lo destinava a divorare i proprî figli (1) e a commettere altre malvage azioni. Ma quando l'ebbe esaminata con

(1) È evidente che Platone pensava al dio cosmogonico Crono.

attenzione, cominciò a battersi il petto e a lamentarsi della scelta, perchè non aveva atteso alle parole pronunciate dall'ierofante; chè di questi mali non accusava se stesso, ma la sorte e i demoni e ogni altra cosa, fuorchè se medesimo. Eppure costui era di quelli che venivano dal cielo, chè nella vita precedente avevano vissuto in una città bene ordinata; ma che, se aveva avuto della virtù, lo doveva
d all'abitudine, non allo studio della filosofia. Giacchè si può anche affermare che tra quanti si lasciavano così sorprendere, quelli che venivano dal cielo non erano i meno numerosi, in quanto che non erano stati provati dalle sofferenze; mentre i più tra quelli che venivano dalla terra, perchè avevano sofferto essi stessi e visto altri soffrire, non erano così frettolosi nello scegliere. Sicchè e per questo e per il numero estratto a sorte accadeva loro di scambiare il male per il bene; giacchè, se un uomo, tutte le volte che viene
e al mondo, si occupasse seriamente di filosofia e se la sorte non lo costringesse a scegliere tra gli ultimi; egli probabilmente, per quanto ci si annunzia delle cose dell'al dilà, non solo vivrebbe felicemente in questo mondo, ma, andando da questa vita nell'altra e tornandone, non batterebbe il cammino sotterraneo e duro, ma quello piano e celeste.

E valeva la pena, diceva Er, di vedere questo spetta-
620 colo: come, cioè, le anime scegliessero il genere della loro vita. Era difatti uno spettacolo pietoso, ridicolo e meraviglioso insieme; perchè si sceglieva di solito secondo le abitudini della vita precedente. Egli aveva visto, diceva Er, l'anima di Orfeo (1) scegliere la vita di un cigno; giacchè, per odio delle donne che lo avevano ucciso, non voleva nascere dal seno di una donna; aveva visto l'anima di Tamira (2) scegliersi la vita dell'usignuolo; aveva visto

---

(1) Il celebre cantore e musicista tracio leggendario, che era stato ucciso dalle donne di Tracia o perchè infastidite e irritate dai suoi lamenti incessanti per la morte della moglie Euridice, o per punirlo di aver tentato di opporsi alla celebrazione delle orgie dionisiache.

(2) Θαμύρας è la forma del nome adottata da Platone; la più comune è Θάμυρις. Anche lui cantore e musicista tracio leggendario, che aveva

anche un cigno scegliere invece la vita di un uomo; e così parecchi altri animali dediti al canto. L'anima, che aveva sortito il ventesimo posto, scelse la vita del leone, ed era l'anima di Aiace Telamonio (1), che non voleva rinascere uomo, ricordandosi del giudizio a proposito delle armi di Achille. Seguì l'anima di Agamennone (2); e anche questa, per avversione al genere umano, a causa delle sventure passate, preferì la condizione di aquila. L'anima di Atalanta (3) invece, capitata a metà del sorteggio, visti i grandi onori che si rendono a un atleta, non passò oltre, ma scelse questa condizione. E dopo costei Er aveva visto l'anima d'Epeo (4), figliuolo di Panopeo, che s'avviava ad essere una donna industriosa; e lontano tra gli ultimi aveva scorta l'anima del buffone Tersite (5) che rivestiva la forma d'una scimmia. Finalmente l'anima di Ulisse (6), a cui la sorte aveva assegnato l'ultimo posto, si avanzò per fare la sua scelta; e ricordandosi degli antichi travagli, libera oramai d'ogni ambizione, andò a lungo cercando la vita di un privato affatto estraneo agli affari, e a stento riuscì a trovarne una, giacente non so dove, e trascurata dagli altri; e, vistala, dicendo che l'avrebbe scelta egualmente

b

c

d

osato sfidare le Muse al canto, e vinto ne era stato privato della sua arte (cfr. *Il.* II 594-600); o, in altra versione della favola, accecato: accecamento del quale Pausania (III 18, 15) dà una spiegazione razionalistica, che cioè fosse effetto di comune malattia, per cui Tamiri fu costretto all'inazione.

(1) Nella gara per le armi di Achille era stato giudicato inferiore a Ulisse; impazzito, fece strage delle gregge dell'esercito acheo davanti a Troia e per sottrarsi al disonore si uccise. Era, dopo Achille, il più forte guerriero acheo, e si comprende perchè abbia scelto la vita del leone.

(2) È probabile che Platone nell'accennare alle sventure di Agamennone abbia pensato non soltanto alla sua uccisione, ma anche al sacrifizio di sua figlia Ifigenia. Era stato il più potente principe greco del suo tempo e duce supremo dell'esercito acheo nella guerra troiana; perciò la scelta dell'aquila.

(3) Fortissima cacciatrice arcadica, che prese parte alla caccia del cinghiale calidonio, e per prima lo ferì.

(4) Il costruttore del famoso cavallo di legno nell'ultimo anno della guerra di Troia.

(5) Buffone (γελωτοποιοῦ) sia perchè deforme sia per la pessima figura che fece quando fu preso a legnate da Ulisse; cfr. *Il.* II 212-77.

(6) Gli antichi travagli, soprattutto quelli narrati nell'*Odissea*; ma in leggende postomeriche ne ebbe altri anche dopo il ritorno a Itaca.

anche se la sorte l'avesse designata per la prima, fu contentissima di prenderla. Degli animali poi avveniva lo stesso; alcuni passavano nella condizione d'uomini, altri in quella d'altri animali, gl'ingiusti nelle specie selvagge, i giusti nelle specie domestiche, e avvenivano mescolanze d'ogni sorta. Quando tutte le anime ebbero scelto la propria condizione, nell'ordine, che avevano sortito, si diressero verso Láchesi, e questa dette a ciascuno il demone che aveva preferito, perchè fosse il suo guardiano in vita e l'aiutasse a compiere il destino che s'era scelto. E questo
e demone per prima cosa la conduceva da Cloto e la poneva sotto la mano di costei e sotto il fuso che questa faceva girare, ratificando in questo modo il destino che l'anima s'era scelto dopo l'estrazione a sorte. Toccato questo fuso, il demone conduceva l'anima verso la trama di Átropo, rendendo irrevocabile ciò che era stato filato; di qui, senza che potesse ritornare indietro, l'anima, condotta a piè del
621 trono di Ananke, passava dall'altro lato; e, poichè era passata, tutte si avviarono verso la pianura del Lete (1) sotto un caldo soffocante e terribile; perchè questa pianura era vuota d'alberi e d'ogni pianta che la terra produce. Venuta la sera, esse s'accamparono sulle rive del fiume Ameles (2), la cui acqua non può essere contenuta da nessun vaso. Ogni anima è tenuta a bere una certa quantità di questa acqua. Ma quelle che non sono sorrette dalla prudenza, oltrepassano la misura nel berne; e quando s'è bevuto, si
b dimentica tutto. Quindi si misero a dormire; ma verso mezzanotte ci fu lo scoppio di un tuono e un tremuoto, e immediatamente quelle anime di là si lanciarono chi da una parte, chi dall'altra verso il mondo superiore dove dovevano rinascere (3), filando come stelle; ad Er però non si permise; ma dove e come fosse tornato nel suo corpo,

(1) Cioè oblio, immaginato in tempi posteriori come uno dei fiumi dell'inferno.

(2) Significa noncuranza.

(3) È la dottrina pitagorica e orfica della reincarnazione delle anime.

egli non lo sapeva, ma ad un tratto, avendo aperto gli occhi, si vide all'alba collocato sul rogo.

È così, Glaucone, che ci fu conservato questo racconto senz'andare perduto, racconto che può salvarci, se gli diamo fede; e allora traverseremo felicemente il fiume Lete e non ci macchieremo l'anima. Ma se voi darete retta a me, convinti che la nostra anima è immortale e capace di soffrire tutti i mali come di godere tutti i beni, noi seguiremo sempre la via che conduce in alto, e praticheremo in ogni modo la giustizia insieme con la saggezza. Così noi saremo amici a noi stessi e agli dei, non solo mentre viviamo qui, ma anche quando avremo riportato i premî della giustizia, come i vincitori dei giochi che raccolgono i doni degli amici, e saremo felici tanto su questa terra quanto in quel viaggio di mille anni che abbiamo descritto.

INDICE

LA REPUBBLICA

Finito di stampare il 25-1-1941-XIX